Riqueza copia 2:Maquetación 1 7/1/15 12:06 Página 1

La riqueza ha sido objeto de la filosofía desde muy temprano en la historia de la humanidad. Como ser rico o pobre es puramente relativo, en la investigación sobre la riqueza ha predominado la reflexión sobre su medida. Este libro resume el desarrollo de la idea de riqueza y de su medida a través de cinco filósofos esenciales en la historia del pensamiento económico: Aristóteles, Tomás de Aquino, John Locke, Adam Smith y Karl Marx. Introduce al lector en una reflexión que refleja una transformación radical en los valores éticos del ser humano y en su forma de relacionarse con sus semejantes.

En los autores comentados subyacen enigmas, temores y esperanzas que los lectores contemporáneos reconocemos como nuestros. La gran pregunta con que se abre la humanidad al pensamiento económico –¿qué es la riqueza?– encuentra respuestas que se repliegan una y otra vez en la trinchera de la subjetividad y que terminan siempre relanzando la eterna cuestión de los mortales: ¿para qué estamos en este mundo?

Adolfo Rodríguez Herrera es catedrático de la Universidad de Costa Rica. Obtuvo su doctorado en economía en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y realizó una maestría en teoría psicoanalítica en la Universidad de León y el Instituto de Neurociencias y Salud Mental de Barcelona (España). Ha publicado diversos libros en Costa Rica, Chile y España y tiene una larga experiencia en el diseño y evaluación de políticas públicas. Actualmente es director de la Escuela de Economía y profesor de historia del pensamiento económico. Maia Ediciones ha publicado también su libro *La ley de Say. Debates sobre el origen de la crisis* (2010).

CLAVES PARA COMPRENDER LA ECONOMÍA
Maia
9 788492 724574
IBIC: KCP

Maia
LA RIQUEZA ▲ A. RODRÍGUEZ HERRERA

ADOLFO RODRÍGUEZ HERRERA

LA RIQUEZA
HISTORIA DE UNA IDEA

Maia
EDICIONES

Adolfo Rodríguez Herrera

LA RIQUEZA

colección CLAVES PARA COMPRENDER
LA ECONOMÍA
director DIEGO GUERRERO

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Adolfo Rodríguez Herrera, 2015

© MAIA Ediciones, 2015
Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
www.maiaediciones.com

diseño Sabática
producción Guadalupe Gisbert

ISBN 978-84-92724-60-4
IBIC KCZ
depósito legal M-1686-2015

preimpresión Escarola Leczinska
impresión VIRO servicios gráficos, s.l.

Adolfo Rodríguez Herrera

LA RIQUEZA
HISTORIA DE UNA IDEA

Maia
EDICIONES

A Juliana

INTRODUCCIÓN

La riqueza ha sido objeto de la filosofía desde muy temprano en la historia de la humanidad. Sin embargo, la riqueza ha aparecido en esa reflexión bajo la forma equívoca de su conmensurabilidad. El hecho de ser rico o pobre es puramente relativo y cobra sentido práctico en el marco de una comparación; las personas o las naciones no son ricas en general sino en relación con otras personas o naciones. Quizás ésa es la razón de que al reflexionar sobre la riqueza predominen las preguntas sobre su medida, aunque inevitablemente en esta última subyace la pregunta anterior y más conceptual: ¿qué es la riqueza?

Las respuestas ofrecidas a lo largo de los siglos por la filosofía a ambos problemas –qué es la riqueza y cómo se mide– no pueden comprenderse sin considerar la práctica social que les da origen, ya que la reflexión filosófica está acotada por las condiciones históricas que determinan la riqueza y su medición. De hecho, es sobre esa práctica social que durante más de dos milenios se ha interrogado la filosofía: ¿por qué el agua, siendo el primero de los bienes, es el más barato?[1] La riqueza como un hecho histórico y por ende como una interrogación

1 Platón, «Eutidemo o el discutidor», en *Obras Completas*, Editorial Aguilar, Madrid, 1979, p. 494.

filosófica tiene su origen en la práctica del intercambio de mercancías, generalizada en los siglos más recientes con el desarrollo del capitalismo.

Dos líneas de investigación, relativamente diferenciadas entre sí, intentan hacer inteligible el fenómeno de la riqueza y de su medición. Por un lado, los autores para quienes la riqueza tiene dos dimensiones autónomas e irreductibles –su utilidad y su intercambiabilidad–. Esta vertiente de pensamiento es inaugurada por Aristóteles con sus reflexiones sobre los dos modos de uso de la cosa –su uso y su intercambio– y sobre la comparabilidad de los objetos intercambiados, y llega hasta Marx, quien concilia la metafísica aristotélica y su interpretación tomista con la intuición de Locke, Smith y Ricardo en torno al origen del valor. Por otro lado, los autores para quienes intercambiabilidad se deriva de la utilidad, de forma que el origen del valor es la valoración personal sobre los objetos. Esta vertiente del pensamiento también es en cierto modo inaugurada por Aristóteles con sus reflexiones sobre la necesidad, *chreia*, y culmina con la revolución marginalista.

Este libro traza el primero de ambos recorridos, a partir de una selección de autores: Aristóteles, Tomás de Aquino, John Locke, Adam Smith y Karl Marx. Fue escrito con el ánimo de introducir al lector en la magia de un diálogo que a lo largo de dos milenios refleja la transformación radical en la ética del ser humano y en su forma de relacionarse con sus semejantes. Bajo las diferencias impuestas por el paso de los siglos, subyacen en los autores comentados enigmas, temores y esperanzas que los lectores contemporáneos reconocemos como nuestros.

El lector puede complementar la lectura del libro con unas cuantas decenas de páginas de cada uno de los

autores comentados. De Aristóteles, el libro quinto de la *Ética Nicomáquea* y el libro primero de la *Metafísica*. De Tomás de Aquino, las preguntas 2, 77 y 78 de la S*uma Teológica*. De John Locke, el capítulo V Sobre la Propiedad del *Primer Tratado del Gobierno Civil*. De Adam Smith, los primeros 7 capítulos del primer volumen y el capítulo 3 del segundo volumen de la *Riqueza de las Naciones*, así como el capítulo 1 sobre la utilidad de la cuarta parte de la *Teoría de los Sentimientos Morales*. De Karl Marx, los primeros cuatro capítulos de *El Capital*.

La investigación que condujo a la escritura de este libro fue realizada entre marzo de 2012 y junio de 2013 gracias al apoyo brindado por la Escuela de Economía de la Universidad de Costa Rica.

1. ARISTÓTELES

Aristóteles (384-322 a.C.) escribe en una época de vertiginosos cambios para la sociedad y la economía de los pueblos griegos. Con la derrota de Atenas en las guerras del Peloponeso, entró en crisis la estructura social del periodo clásico y tuvo lugar un creciente proceso de diferenciación social. Este proceso fue acentuado por el auge comercial de la minería y la manufactura, estimuladas por la estabilidad de la hegemonía macedonia y por las conquistas de Alejandro Magno en Oriente.

En ese contexto de transformación, Aristóteles se pregunta por los principios que deben guiar la vida en sociedad si se desea que los cambios no comprometan el futuro de la comunidad. Para ello se pregunta por la finalidad última del ser humano, la felicidad, que no concibe como un estado sino como una actividad, como la práctica de las virtudes y en particular de la virtud absoluta, la justicia. La justicia debe primar en todas las relaciones humanas, y particularmente en las relaciones cada vez más difundidas de compra–venta, ya que con el dinero la comunidad puede sucumbir ante el afán de lucro, que aleja al ser humano de su verdadera naturaleza y pone en riesgo la sobrevivencia de la comunidad.

Este capítulo se divide en cuatro apartados. El primero hace un recuento de la concepción que Aristóteles tiene de la verdadera riqueza, por oposición a la riqueza

espuria, y la contrasta con su reflexión sobre la finalidad del acto humano. El segundo analiza cómo los principios de la justicia imponen que el intercambio de bienes se realice en determinadas proporciones cuantitativas para que se garantice la igualación de los bienes y ninguna de las contrapartes gane ni pierda. El tercero resume la investigación de Aristóteles sobre la conmensurabilidad de los objetos intercambiados, la cual constituye una condición para compararlos y establecer las proporciones de intercambio justas. El cuarto, finalmente, estudia el pasaje en que Aristóteles hace la distinción entre los dos modos de uso del objeto-mercancía, que prefigura la separación entre valor de uso y valor de cambio, y analiza el peligro que representa para la comunidad que el lucro se convierta en la finalidad de la actividad humana.

La finalidad del acto humano y la verdadera riqueza

Para Aristóteles, «el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario»[1]. En ello reside su verdadera naturaleza, su esencia misma[2], la cual queda plasmada en un rasgo que lo distingue de los demás seres vivientes: la palabra[3]. El hombre sólo puede *ser* en sociedad, pues por naturaleza es *politikón zôion* –ser viviente que pertenece a la *pólis*–. En ese sentido la ciudad es lógicamente «anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte»; sin comunidad de seres humanos no hay ser humano, exactamente como sin cuerpo no hay pie ni mano[4].

1 *Política*. Libro I, p. 50; 1253a10.

2 «[…] el hombre es por naturaleza un ser social». *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 143; 1097b5.

3 «[…] el hombre es el único animal que tiene palabra». *Política*. Libro I, p. 51; 1253a10.

El ser humano es un ser necesitado y por ende vulnerable. Sus necesidades sólo pueden satisfacerse en sociedad; quien no necesita nada de los demás es una bestia o un dios, no un ser humano. Los hombres requieren de los demás en virtud de su vulnerabilidad, ya que no cuentan con todo lo que necesitan en cantidades suficientes, y por ello se asocian, viven en comunidad. Aristóteles menciona que el hogar o la familia –*oikía*– tiene su origen en la satisfacción de las necesidades de la vida de cada día; para satisfacer las necesidades no cotidianas, las casas se agrupan en aldeas y éstas en ciudades. Sin embargo, la comunidad –y en particular la «comunidad perfecta de varias aldeas», la ciudad[5]– trasciende ese fin, ya que ese fin es sólo un medio, un instrumento al servi-

4 «En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta». *Política*. Libro I, pp. 51-52; 1253a12-13.

5 «Ciudad traduce la palabra griega *polis* que se refiere a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en ella se recogen las nociones de ciudad y estado. La *pólis* era la forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población; y, especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra ciudad ni a otro poder extranjero». *Política*, p. 45, nota 2 de la traductora Manuela García Valdés.

cio de otra cosa. Para Aristóteles el ser humano y su comunidad tienen un fin último y alcanzable, al cual, como tal, se supeditan todos los fines, incluido el de satisfacer las necesidades. Aristóteles se pregunta cuál es ese fin último que «elegimos por sí mismo y nunca por otra cosa»[6], el fin que está más allá de todos los fines porque quien lo alcanza no necesita nada más. Esta pregunta es esencial en el conjunto del pensamiento aristotélico, así como en su reflexión sobre las encrucijadas del ser humano y de la *polis*.

El fin último del ser humano es «el vivir bien», *eudaimonia*, término traducido comúnmente como felicidad o bienaventuranza:

> Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. […]. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos[7].

Aristóteles examina otros fines del ser humano, y concluye que todos ellos son buscados por sí mismos porque se piensa que procurarán otra cosa que constituye en última instancia su verdadera finalidad:

> Llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra[8].

6 *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 142; 1097b30.
7 *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 143; 1097b10.

Eudaimonia es el fin del ser humano, y también lo es de su comunidad. Esta última se constituye originalmente para que los seres humanos sean capaces de satisfacer recíprocamente sus necesidades, directamente en el ámbito de la casa y la familia, o a través del intercambio en el ámbito más extendido de la aldea y la ciudad; pero la comunidad no se reduce a eso, sino que «nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien»[9]. Para Aristóteles el fin último del ser humano es el fin de su comunidad:

> El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien […]. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente [*autarkés*], y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena[10].

El término *autárkeia*, aludido en el pasaje anterior como condición para la vida feliz y buena, debe ser comprendido para abordar el concepto que Aristóteles tiene de riqueza. Para él indudablemente «la ciudad ha de ser autosuficiente [*autarkês*]»[11], lo cual quiere decir que debe

8 *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 142; 1097a30-1097b5.
9 *Política*. Libro I, p. 49; 1252b8.
10 *Política*. Libro III, p. 178; 1280b13.
11 *Política*. Libro VII, p. 412; 1026b11.

tener riquezas suficientes [*autarkês eînai*], ya que la riqueza es una parte de la buena vida. La cantidad de riquezas que se requiere para ser *autarkês* no es ilimitada, pues la riqueza es sólo un medio: «es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro»[12]. Al mismo tiempo, todos los medios son limitados: «ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud»[13]. El límite de la riqueza viene dado por su propia finalidad: en la medida en que constituye un medio de satisfacer las necesidades propias de la vida, el límite de dichas necesidades constituye a su vez el límite natural de la riqueza. El consumo y uso de riquezas está naturalmente limitado por la capacidad de usar y consumir riquezas de los miembros de la comunidad; por ello no es natural que un ser humano acumule más riquezas de las que él y su familia pueden consumir. Aristóteles lo dice así:

> los bienes exteriores tienen un límite, como cualquier instrumento (todo lo que es útil sirve para una cosa determinada); y su exceso, necesariamente, o perjudica, o no sirve de nada a los que los poseen [...][14].

Autárkeia implica que se disponga de riquezas en la justa medida, es decir, no más allá de lo que resulta efectivamente útil. Esta idea es expuesta en la Ética de la siguiente forma:

12 *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 137; 1096a5.
13 *Política*. Libro I, p. 68; 1256b.
14 *Política*. Libro VII, p. 401; 1323b7. Este pasaje es citado por el historiador del marginalismo Emil Kauder [1965, 16] como muestra de que Aristóteles «tenía al menos algún conocimiento de la ley de utilidad decreciente».

> [...] no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos [...], pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados[15].

Se trata de una relación ontológica entre la riqueza y su uso[16]. Aristóteles sostiene una concepción de riqueza en la cual se reconoce que su límite es inherente: «la verdadera riqueza» (*ho alêthinos ploutos*) consiste en «aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad [*koinônia*] de una ciudad o de una casa»[17], en el entendido de que «la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada»[18]. Es decir, no se trata de todos los bienes externos independientemente de su provisión, sino únicamente en la cantidad en que sean efectivamente necesarios para la vida y útiles para la comuni-

15 *Ética Nicomáquea*. Libro X, p. 400; 1179a0.
16 Se denomina «ontología» a la rama de la filosofía que se ocupa del ser, esto es, de «lo que es» o «lo que hay». La afirmación de que no puede haber riqueza más allá de su uso significa que los bienes materiales son riqueza sólo si se destinan efectivamente al uso. Por ello se afirma que esa concepción aristotélica de la riqueza implica una «relación ontológica» entre la riqueza y su uso: que los bienes materiales son riqueza sólo si son usados significa que el ser mismo de la riqueza se origina en su uso.
17 *Política*. Libro I, p. 67; 1256b13. Ver también *Política*. Libro I, p. 68; 1256b15: «la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad».
18 *Política*. Libro I, p. 67; 1256b14.

dad. El exceso sobre ese límite «perjudica o no sirve de nada». En Retórica Aristóteles va todavía más allá y define la riqueza de manera que descarta cuanto exceda el límite propio de su finalidad:

> En términos generales, ser rico consiste más en usar [los bienes] que en poseerlos, pues lo propio de los bienes es que se pongan en acto y su uso es la riqueza[19].

La «verdadera riqueza» no es para Aristóteles un cúmulo de objetos externos sino una actividad del ser humano en comunidad. Este concepto de la riqueza como actividad (la riqueza consiste en el uso de los bienes) nos devuelve a la discusión original sobre el fin último del ser humano. Para ser feliz el hombre ciertamente requiere de bienes exteriores[20], pero no en exceso, a diferencia de lo que ocurre con los bienes relativos al alma:

> […] el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones y hubiera vivido una vida moderada, pues es posible practicar lo que se debe con bienes moderados[21].

19 *Retórica*. Libro I, p. 208; 1361a23.
20 *Ética Nicomáquea*. Libro X, pp. 399-400; 1178b30-35: «Siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que se necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados».
21 *Ética Nicomáquea*. Libro X, p. 400; 1179a10.

Para Aristóteles, *eudaimonia* no consiste en un estado sino en «una actividad, […] algo que se produce y no algo como una posesión»[22]. Es la vivencia de las virtudes, la actividad del alma en consonancia con la virtud completa[23]. De entre todas las virtudes la más alta y que conlleva todas las demás, la virtud por excelencia –fundamento y condición de *eudaimonia*– es la justicia, ya que el hombre justo vive en la virtud absoluta:

> [La justicia] es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no solo consigo mismo. […] Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero[24].

La justicia es la virtud perfecta porque de ella se benefician todos los demás. No es casual que el *politikón zôion* se caracterice específicamente por su sentido de la justicia. La palabra da al ser humano su discernimiento, lo cual constituye «lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad»[25]. Solamente un hombre virtuoso, que

22 *Ética Nicomáquea*. Libro IX, p. 370; 1169b25.
23 *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 144; 1098a15: «[…] el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud […]».
24 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 241; 1129b30-1130a5.
25 *Política*. Libro I, p. 51; 1253a12.

vive en la virtud absoluta de la justicia, puede alcanzar el fin último del ser humano, *eudaimonia*, ya que este bien es tanto más grande y perfecto cuanto más se extienda a la comunidad:

> Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades[26].

> En un sentido, llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política [...][27].

Por esta razón el tema de la justicia es central en la ética aristotélica: sin justicia no hay comunidad, y sin comunidad se pierde lo esencial del ser humano, su ser social. De que el ser humano viva plenamente en la virtud absoluta de la justicia depende que él y su comunidad alcancen su finalidad, *eudaimonia*; particularmente importante es que la justicia esté presente en los actos que dieron origen a la comunidad y sobre todo en aquel que la mantiene unida, el intercambio de objetos.

26 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 133; 1094b5.
27 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 240; 1129b15.

La justicia en el intercambio

El ser humano no puede realizar su fin en el aislamiento; de hecho, fuera de la comunidad no es capaz ni siquiera de satisfacer sus propias necesidades. Para hacer frente a sus necesidades, los seres humanos se reúnen en hogares, aldeas y ciudades. Los miembros de la comunidad más estrecha, *oikía*[28], comparten todas las cosas, pero en las comunidades más extendidas, como la aldea y la ciudad, surge el intercambio como un medio de satisfacer las necesidades, ya que unos tienen en exceso lo que falta a otros:

> Que la necesidad, como una especie de unidad lo mantiene todo unido, está claro por el hecho de que, cuando las dos partes, ya ambas o una sola, no tienen necesidad una de otra, no hacen el cambio como cuando una necesita lo que tiene la otra, por ejemplo, vino o trigo[29].

El intercambio de objetos se origina en el «hecho natural» de que los hombres tienen de determinadas cosas más de lo que necesitan, y de otras menos; en la medida en que el intercambio tiene el fin de facilitar la satisfacción de necesidades, es una actividad conforme a la naturaleza[30]. Su existencia y repetición como un acto

28 El término griego *oikía* es traducido normalmente como «casa» u «hogar»; incluye el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes.
29 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 252; 1133b5. Ver también *Política*. Libro I, p. 69; 1257a5.
30 *Política*. Libro I, pp. 68-69; 1257a4-8.

voluntario –y por lo tanto la pervivencia de la comunidad– requiere, sin embargo, que se rija por la justicia; y tanto más se requiere que sea justo para la pervivencia de la comunidad cuando por circunstancia de la necesidad el intercambio deja de ser voluntario. ¿En qué consiste la justicia en el intercambio?

El intercambio de objetos entre dos personas es un acto voluntario, un acto que sólo se realiza si ambas personas están de acuerdo, y ello ocurre si ninguna de las dos resulta perjudicada. Más adelante se verá que es posible la existencia de intercambios injustos, pero ello ocurre si no son plenamente voluntarios; si la voluntariedad de los dos contratantes es plena, los intercambios solo se realizan si en ellos impera la justicia. La justicia del intercambio consiste en que la proporción en que se intercambian los objetos sea aquella en que ninguna de las dos partes pierde; es decir, que el intercambio es justo si lo que cada uno da al otro es equivalente a lo que de él recibe, de manera que después del intercambio las dos contrapartes «no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían» y quedan por tanto en la misma situación que antes. Aristóteles lo expresa así:

> Los términos 'ganancia' y 'pérdida' proceden de los cambios voluntarios, pues a tener más de lo que uno poseía se le llama ganar y a tener menos de lo que tenía al principio, perder, y lo mismo en el comprar, en el vender y en todos los otros cambios que la ley permite; y cuando dos partes no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían, se dice, entonces, que tienen lo que pertenece a cada uno y que ni pierden ni ganan. De modo que lo justo es un término medio entre una especie de ganancia y de pérdida en los cambios no voluntarios y consiste en tener lo mismo antes que después[31].

Esta concepción de la justicia en los intercambios, abre inmediatamente el tema de la proporción en que se intercambian los objetos. Las proporciones justas son aquellas en que los objetos se igualan; es decir, un intercambio es justo si los objetos son intercambiados en las cantidades específicas que permiten igualarlos. Sólo así puede afirmarse que tras el intercambio las «dos partes no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían». En esas proporciones –y sólo en ellas– los objetos intercambiados son iguales.

Así se le plantea a Aristóteles una paradoja que no será resuelta en los siguientes dos milenios. Lo justo es para Aristóteles que lo entregado en el intercambio sea igual a lo recibido, de manera que cada una de las dos contrapartes tenga «lo mismo antes que después». Sin embargo, los objetos intercambiados son materialmente distintos; de hecho, es su diferencia cualitativa lo que motiva el intercambio: los cambios «no tienen lugar entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor y en general entre personas diferentes y no iguales»[32]. El objeto que se entrega es siempre cualitativamente diferente del que se recibe, de manera que desde el punto de vista de la materialidad del objeto no puede decirse que cada una de las contrapartes tenga lo mismo antes que después del intercambio. Si Aristóteles afirma que cada contraparte tiene lo mismo antes que después del inter-

31 *Ética Nicomáquea*. Libro V, pp. 249-250; 1132b10-15.
32 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 251; 1133a15.

cambio, es porque, desde algún punto de vista, ambos objetos –en esas cantidades específicas– sí son iguales. Aristóteles comprende que detrás de esa paradoja –la diferencia entre los objetos motiva el intercambio, pero en el intercambio los objetos son iguales– se encuentra un gran problema metafísico: el de la conmensurabilidad, *summetria.*

En efecto, el intercambio justo establece una proporción entre ambos objetos, es decir, define las cantidades de cada uno de los dos objetos que permiten su igualación; en esa proporción los objetos son iguales. Estamos frente a un acto de comparación entre los objetos. Ahora bien, los dos objetos, por lo demás diferentes, sólo son comparables a partir de un rasgo que comparten; es decir, no son comparables en general, sino que es posible compararlos en tanto portadores de una cierta cualidad específica que es cuantificable y que por lo tanto les permite compartir una misma medida. Los objetos son comparables porque, como dice la sabiduría popular, pueden ser medidos con la misma vara; y comparten una misma medida porque tienen en común una cualidad conmensurable a partir de la cual, precisamente, uno es más, menos o lo mismo que el otro. El intercambio de dos objetos constituye una comparación entre ellos que sólo es posible porque ambos pueden ser medidos con algún criterio que permite reducirlos a cantidades iguales de algo común; esto implica, a su vez, que ese algo que los objetos tienen en común existe y que es cuantificable. Si no tienen algo cuantificable en común, jamás pueden ser comparados ni igualados, mientras que si se igualan, es porque en esas cantidades específicas ambos objetos tienen la misma cantidad de ese algo común. Aristóteles lo expresa así:

> Esta proporción [entre zapatos y una casa] no será posible, si los bienes no son, de alguna manera, iguales[33].

La comunidad tiene su origen en que los seres humanos se requieren unos a otros para satisfacer sus necesidades, y ello lo logran a través del intercambio. En la medida en que sea voluntario, sólo sería posible, dice Aristóteles, si los objetos se intercambian en las proporciones en que son iguales, y esa igualación supone que los objetos son conmensurables: «no habría asociación si no hubiese cambio, ni cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad, si no hubiera conmensurabilidad»[34]. Así, pues, la discusión sobre la justicia en el intercambio conduce a Aristóteles al tema de la conmensurabilidad.

La equiparación de «cosas que difieren tanto»

Para Aristóteles todos los entes son identificados a partir de cualidades y de capacidades. Un ente es lo que es por

33 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 252; 1133a25.

34 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 253; 1133b15. La palabra griega *koinonía* es traducida como comunidad o como asociación. En relación con la relación entre igualdad y conmensurabilidad, Scott Meikle escribe: «La filosofía de Aristóteles no conduce a ignorar o eludir las diferencias de carácter entre cosas o atributos. El problema es ocasionado por el hecho de que la relación de igualdad o desigualdad puede existir entre cosas sólo si ellas son conmensurables. Cuando las cosas son conmensurables, lo son con respecto a alguna propiedad que comparten, y si dicha propiedad puede medirse, se puede decir que las cosas son iguales o desiguales en relación con ella». Meikle [1995], p. 13. Traducido por el autor.

lo que *puede* hacer o serle hecho, esto es, por sus capacidades, mucho más que por lo que hace o se le hace. Que un objeto se intercambie quiere decir que es intercambiable, que posee la capacidad de la intercambiabilidad; aunque el intercambio sea una relación entre objetos, y en esa medida una relación extrínseca al objeto, lo cierto es que la intercambiabilidad es una capacidad del objeto y por lo tanto un atributo intrínseco a él. La indagación de Aristóteles sobre la conmensurabilidad versa sobre ese atributo intrínseco del objeto, sobre su intercambiabilidad. Que en el intercambio se establezcan igualdades del tipo *5 lechos = 1 casa*, prueba que esa igualdad es posible, pero que sea posible no basta para explicarla. Para Aristóteles, esa explicación es necesaria y para encontrarla desarrolla su indagación sobre la conmensurabilidad.

Si dos objetos «por lo demás tan diversos» pueden ser igualados a través de una fórmula tan sencilla y cotidiana como *5 lechos = 1 casa*, es porque en ambos hay algo distinto de ellos y común a ambos, gracias a lo cual la igualdad es posible. Al plantearse así el problema de la conmensurabilidad, Aristóteles abre necesariamente una pregunta que él no consigue contestar y cuya pertinencia ha sido ignorada por gran parte de los pensadores que se han ocupado del tema de la medida del valor: ¿en qué consiste *eso* común a los objetos intercambiados que permite su igualación? Difícilmente es una cualidad que surge de su materialidad, ya que el mundo de los objetos intercambiables es prácticamente ilimitado y es imposible encontrar una propiedad física compartida por todos ellos: ¿longitud? ¿área? ¿volumen? ¿peso? ¿densidad? ¿duración?

Para que la proporción justa entre los objetos intercambiados sea posible, los bienes deben ser «de alguna manera, iguales», y para ello es menester «que todo se mida por una sola cosa». Con esta última frase Aristóteles parece sostener que la igualación de «cosas que difieren tanto» es posible *gracias a* la existencia de una sola cosa por la cual los objetos intercambiados se miden. ¿Cuál es esa «sola cosa» que permite igualar los objetos que se intercambian? Aristóteles indaga dos posibles respuestas, la moneda y la necesidad, y termina descartando la primera de ellas de forma contundente; en cuanto a la segunda, su texto revela la insatisfacción que le genera una respuesta que a todas luces contradice varios principios de su indagación.

La primera respuesta que aparece es *nómisma*, la moneda. Ha dicho que «todas las cosas que se intercambian deben ser, de alguna manera, comparables», y acto seguido menciona que para cumplir esa función surgió la moneda:

> Para eso se ha introducido la moneda, que es de algún modo algo intermedio, pues todo lo mide, de suerte que mide también el exceso y el defecto[35].

En esta frase se anuncia la insatisfacción que llevará a Aristóteles a descartar esta respuesta, pues menciona que la moneda «es de algún modo algo intermedio», como si la moneda no fuera totalmente lo que anda buscando. De hecho, unos renglones más adelante, tras insistir en que «es menester [...] que todo se mida por una sola cosa», afirma que esa cosa no es la moneda sino *chreia*, la necesidad:

35 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 251; 1133a20.

> En realidad, esta cosa es la necesidad [*chreia*] que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio[36].

En este pasaje se encuentra el único argumento con que Aristóteles justifica que *chreia* es esa sola cosa por la cual todo se mide: que sin la necesidad no habría intercambio. Ese argumento no es válido para el propósito de Aristóteles. Que la necesidad constituya la motivación del intercambio es ampliamente aceptado por Aristóteles, quien llega incluso a señalar, como se ha visto, que la comunidad se constituye para satisfacer mediante el intercambio las necesidades no cotidianas. Sin embargo, que la función del intercambio sea satisfacer la necesidad no significa que la necesidad sea esa cosa cuantificable presente en todos los objetos intercambiados y a partir de la cual se establecen las proporciones en que los objetos son iguales. Sin desechar la necesidad, Aristóteles dice que en virtud de una convención ha sido sustituida por la moneda:

> Pero la moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley, y está en nuestras manos cambiarla o inutilizarla[37].

¿Por qué razón la necesidad debería ser sustituida por la moneda? No lo aclara, pero en su argumentación

36 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 252; 1133a25.
37 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 252; 1133a25.

da a la moneda un estatus diferente del que ha otorgado a la necesidad; no solo es «algo intermedio» sino que además su papel como sustituto de la necesidad resulta de una convención y por ende puede igualmente ser descartada como resultado de otra convención. Esas reservas que establece para la moneda se confirman más adelante, cuando definitivamente descarta que sea eso que permite la conmensurabilidad. Sin embargo, antes de descartarla, Aristóteles le atribuye, al parecer sin la reticencia anterior, el papel que ha atribuido a la necesidad. Tras afirmar que «todas las cosas deben tener un precio, porque, así, siempre habrá cambio, y con él asociación de hombres», concluye que la moneda es lo que hace las cosas conmensurables y las iguala:

> Así pues la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables [...][38].

Ahí se detiene y vuelve a la necesidad:

> En realidad, es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse suficientemente con la necesidad[39].

En este retorno a la necesidad, Aristóteles no aporta ningún argumento adicional a favor de *chreia*, pero tampoco cuestiona esa respuesta. Por lo contrario, en los párrafos siguientes explica por qué la moneda, que funge como medida, no puede explicar la conmensurabi-

38 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 253; 1133b15.
39 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 253; 1133b15-20.

lidad de los objetos intercambiados. El párrafo en que lo hace se lee así:

> Debe existir, entonces, una unidad establecida en virtud de un acuerdo, porque esto hace todas las cosas conmensurables. En efecto, con la moneda todo se mide. Sea A una casa, B diez minas, C una cama. A es la mitad de B, si la casa vale cinco minas o su equivalente; la cama C, es la décima parte de B. Es claro entonces cuántas camas valdrán lo mismo que una casa, es decir, cinco. Es evidente que el cambio se haría de este modo antes de existir la moneda. No hay diferencia, en efecto, entre cinco camas por una casa y el precio de cinco camas[40].

En la primera frase, Aristóteles señala que debe existir una unidad que lo haga todo conmensurable, y que dicha unidad se ha establecido por un acuerdo. En la siguiente frase señala que con la moneda todo se mide, pero acto seguido pasa a demostrar que en la unidad de medida no radica la conmensurabilidad de los objetos intercambiados, que la conmensurabilidad de los bienes es previa a la existencia de una unidad de medida común. En efecto, los intercambios se daban «antes de existir la moneda»; esto significa que sólo puede ser medido aquello que era previamente medible o conmensurable, exactamente como el efecto de la gravedad sobre los cuerpos existe antes del sistema de pesos con que se mide[41]; no es

40 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 253; 1133b20-25.

41 *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 133; 1096a20: «Lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que puede ser una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas».

la existencia de una medida común lo que hace posible la conmensurabilidad de los objetos ni su igualación sino que, por lo contrario, es porque los objetos son conmensurables que pueden compartir una medida común[42]. Con este argumento queda definitivamente descartada la moneda como aquello que explica la conmensurabilidad; es una unidad de medida que actúa «de algún modo, como algo intermedio, porque todo lo mide»[43], pero no constituye esa sola cosa que tienen en común todos los objetos intercambiables.

Descartada la moneda, ¿ese algo común es entonces la necesidad? Como se ha dicho, Aristóteles no aporta ningún argumento de peso en esa dirección, aunque ciertamente lo afirma en dos ocasiones. Sus afirmaciones, sin embargo, no son contundentes. En la última, de hecho, afirma que «en realidad» la conmensurabilidad de cosas tan diferentes es posible, pero añade que «esto

42 Scott Meikle [1995], pp. 32-33: «La primera solución que él [Aristóteles] sugiere para el segundo de estos problemas, conmensurabilidad, es la moneda porque mide todo. Aristóteles no se conforma con esta teoría, y más tarde en el capítulo la rechaza con la observación de que el intercambio toma lugar antes de que haya moneda, y que no hay diferencia si 5 lechos se cambian por una casa o por la moneda equivalente de cinco lechos. Así, él piensa que los productos son conmensurables independientemente de la moneda […]. Tiene razón en rechazar la teoría, porque si una serie de cosas son efectivamente medibles de alguna manera, se debe inferir que ellas son conmensurables, pero tienen que ser conmensurables primero o de otra manera medirlas no sería posible. La medida no puede ser lo que hace las hace conmensurables». Traducción del autor.

43 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 253; 1133a20.

puede lograrse suficientemente con la necesidad». ¿Qué significa la frase «en realidad» con que comienza ese párrafo? En la realidad *práctica* del intercambio la conmensurabilidad que busca explicar Aristóteles es un hecho de todos los días; en cada intercambio, en efecto, se da una igualación entre los objetos que implícitamente supone su conmensurabilidad. Es posible que la frase «en realidad» no se refiera a la realidad práctica sino a la realidad del conocimiento, *episteme*: la conmensurabilidad de cosas que difieren tanto resulta inaprehensible para el conocimiento, es decir, que el intercambio es imposible para la razón. Sin embargo, el intercambio ocurre. ¿Será por esa constatación práctica que Aristóteles concede que «esto puede lograrse suficientemente con la necesidad»? En el único lugar en que Aristóteles afirma explícitamente que *chreia* permite la conmensurabilidad, relativiza su afirmación con el adverbio «suficientemente», lo cual constituye una reserva inusual en él. Si la necesidad fuera esa sola cosa que todo lo iguala, ¿por qué esas aprehensiones? Una hipótesis es que Aristóteles concede que la necesidad es suficiente para los efectos prácticos, aunque no sea ese algo cuantificable gracias al cual la conmensurabilidad deviene posible –esto es, inteligible–.

En respaldo de esa hipótesis, pueden aportarse al menos tres razones por las cuales debe descartarse la necesidad como esa sola cosa por la cual todo se mide. En primer lugar, no existe una necesidad homogénea común a todos los objetos sino que, por lo contrario, hay necesidades específicas relacionadas con la funcionalidad de cada objeto, tan diversas entre sí como lo son los objetos mismos. La necesidad de cinco lechos es incomparable con la necesidad de una casa, y esa falta de homogeneidad es suficiente para afirmar que no constituye ese

algo común a los objetos intercambiados. En segundo lugar, la necesidad, al igual que todo aquello que proviene del espíritu, como dirá Hegel, no es cuantificable, carece de unidad, y ello constituye una razón adicional para que no sea ese algo presente en iguales cantidades en ambos objetos intercambiados. En tercer lugar, finalmente, Aristóteles está buscando, según se dijo, un atributo inherente a los objetos, pero *chreia* es algo propio de los sujetos del intercambio y ajeno a los objetos intercambiados. Decir que la conmensurabilidad de objetos diversos es posible gracias a la necesidad, constituye una forma de evadir el problema o de posponer su solución, ya que por las razones apuntadas la necesidad es ella misma inconmensurable.

Así, pues, las dos posibles respuestas que Aristóteles brinda a su pregunta sobre la conmensurabilidad de los objetos que se intercambian deben ser descartadas: La necesidad, por cuanto no es algo intrínseco al objeto y ella misma no es objetivamente homogénea y cuantificable; la moneda, por cuanto la conmensurabilidad existe al margen de la medida. Aristóteles no consigue resolver el enigma de la conmensurabilidad, pero deja planteado con una gran lucidez el problema de lo que más tarde será llamado valor. Pasarán dos milenios antes de que esta pregunta sea abordada nuevamente en toda su extensión y profundidad.

Los modos de uso del objeto y la crematística

Aristóteles no encuentra en la Ética Nicomáquea ni en sus demás escritos ese elemento común que hace posible la conmensurabilidad de las mercancías, ni su reflexión

lo lleva a desarrollar ningún concepto que prefigure el de valor. Los pasajes discutidos, sin embargo, plantean en toda su riqueza el problema metafísico del valor y aparece sutilmente formulada la existencia de una doble dimensión de los objetos intercambiados. En *La Política* Aristóteles desarrolla esa formulación y con ello asienta los fundamentos, como dice Eric Roll, «de la distinción entre valor de uso y valor de cambio, la cual ha permanecido como una parte del pensamiento económico hasta nuestros días»[44]. El pasaje en que lo hace es el siguiente:

> [...] cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de una sandalia: como calzado y como objeto de cambio. De hecho, el que cambia una sandalia al que la necesita por dinero o por alimento utiliza la sandalia en cuanto sandalia, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio[45].

Los dos usos que Aristóteles atribuye a la sandalia, implican la existencia de la sandalia en dos dimensiones contrapuestas. Lo esencial de la sandalia, aquello que hace

44 Eric Roll [1938], pp. 21-22. Traducción del autor.

45 *Política*. Libro I, p. 68; 1257a2-3. En traducción original de Gredos se utiliza «zapato» en vez de «sandalia». Ver también *Ética Eudemia*. Libro III, p. 479; 1232a0: «Pero hablamos de riquezas y de crematística en dos sentidos: pues existe, primero, el uso propio de la propiedad, por ejemplo, el uso de un calzado o de un vestido; luego, el uso accidental, no ciertamente a la manera en que alguien se podría servir del calzado como de un peso, sino como de un objeto para vender o alquilar, pues de esta manera se sirve uno de la sandalia».

de ese objeto específico una sandalia y lo distingue en tanto sandalia de los otros objetos, es su función específica como calzado, *ergon*, esa particular forma de vida que da sentido a su estructura; de hecho la sandalia es definida por un conjunto de cualidades materiales que le otorgan la capacidad de cumplir con su función natural. Los objetos que produce el ser humano vienen al mundo con el propósito de satisfacer una determinada necesidad que los prefigura, y sus atributos materiales son específicos para cumplir con esa función. Los atributos materiales de los objetos y su capacidad para satisfacer necesidades los hacen cualitativamente diversos, y en esa diversidad, según se vio, resultan inconmensurables. Es el orden de lo natural, *physis*, existente más allá de nuestra voluntad y que no puede ser cambiado por ella.

Cuando los objetos son destinados al intercambio, se les da un uso que no guarda relación con su naturaleza ni con la satisfacción inmediata de una necesidad: se usan para ser intercambiados. El intercambio es un uso de la sandalia, pero no es su uso propio, el calzado, que la distingue de todos los otros objetos y que se deriva de sus cualidades materiales; por lo contrario, en ese otro uso no natural de la sandalia que es el intercambio –un uso accidental o impropio–, se hace abstracción de todo aquello que la distingue y es tenida por igual a todos los demás objetos que, como ella, poseen el atributo de la intercambiabilidad. La intercambiabilidad de los objetos los hace cualitativamente uniformes y sus diferencias se reducen a diferencias de cantidad. Es el orden de lo convencional, *nomos*, que resulta de normas y leyes humanas y que al no ser por naturaleza «está en nuestras manos cambiar»[46].

46 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 252; 1133a30.

Esta separación del objeto en dos dimensiones es de primera importancia en el pensamiento aristotélico, ya que es reflejo de una separación paralela en las actividades humanas. Su origen es el uso diferente que le da el ser humano: el uso propio, relacionado con su *telos*, y el impropio, relacionado con su intercambiabilidad. Esta concepción del doble carácter del objeto se articula con la concepción que Aristóteles tiene de la riqueza, como algo igualmente doble: por un lado, se encuentra «la verdadera riqueza», consistente en el uso de los bienes útiles y necesarios para la comunidad, y por otro lado, la riqueza espuria, «la riqueza como abundancia de dinero»[47]. Asimismo las actividades humanas pueden tener como finalidad la satisfacción de necesidades, que está al servicio del vivir bien, o pueden perder su fin y verse pervertidas con el afán de lucro.

En efecto, en el orden de lo natural, hay una serie de actividades que tienen el propósito de procurarle al ser humano los objetos necesarios para vivir, como por ejemplo el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza; por ser su finalidad satisfacer las necesidades de la comunidad, están en conformidad con las leyes de la naturaleza y forman parte de lo que Aristóteles llama economía doméstica:

> Así pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa. Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir no es ilimitada[48].

47 *Política*. Libro I, p. 70; 1257b10.

También es natural que los seres humanos no sean capaces de procurarse por sí mismos todo aquello que necesitan. Aquellos que tienen ciertos objetos de más los intercambian con otros y se procuran así aquello que necesitan y no tienen. Esta forma de intercambio, en que los seres humanos «cambian unos productos útiles por otros, pero nada más», «según sus necesidades, como aún hoy lo hacen muchos de los pueblos bárbaros, al trueque», con el exclusivo propósito de trocar algo innecesario por algo necesario, no «es contra naturaleza […] pues es para completar la autosuficiencia natural»[49]. El trueque orientado a procurarse los objetos necesarios para la vida, no es contra natura y se suma a las otras artes «de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad».

Sin embargo, de este tipo de intercambio acorde con la naturaleza «surgió lógicamente el otro», señala Aristóteles[50]. Sin decir cuál es «el otro», pasa de inmediato a referirse al surgimiento de la moneda. «El otro» intercambio, que no sería acorde con la naturaleza, ¿es el intercambio con la mediación de moneda, aunque su propósito se limite a procurar los bienes necesarios? ¿O

48 *Política*. Libro I, p. 67; 1256b13-14. Ver también *Política*. Libro I, p. 68; 1256b: «la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad».

49 *Política*. Libro I, p. 69; 1257a6. Ver también *Política*. Libro I, pp. 68-69; 1257a4.

50 *Política*. Libro I, p. 69; 1257a7.

«el otro» intercambio es lo que unos párrafos más adelante llamará crematística, conjunto de actividades cuyo fin es la acumulación de moneda? No queda totalmente claro, pero al afirmar que la moneda surge del trueque, y que del intercambio monetario surge la crematística, Aristóteles pareciera entender el paso del trueque a la acumulación de dinero como una especie de *continuum* que subvierte el origen de la comunidad y su *telos*.

Efectivamente la moneda resulta de una convención cuyo propósito es facilitar los intercambios y en un principio la satisfacción de las necesidades: «ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios», los seres humanos «para los cambios convinieron entre sí en dar y recibir algo tal que, siendo en sí mismo útil, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida, como el hierro, la plata y cualquier otra cosa semejante». Es por una convención que unos cuantos objetos usualmente intercambiados son segregados del resto para funcionar como moneda, con la condición de que sean en sí mismos útiles y a la vez de fácil manejo. En un principio «fue fijado simplemente en cuanto a su tamaño y peso; pero al final le imprimieron también una marca para evitar medirlos, pues la marca fue puesta como señal de su valor»[51].

Los metales preciosos tenían una función natural, relacionada con las diferentes aplicaciones de sus atributos físicos; ahora adoptan una nueva función como medio de intercambio, que es «por convención», es

51 *Política*. Libro I, pp. 69-70; 1257a7-9. Aristóteles usa la palabra «valor» en el contexto de su discusión sobre la moneda, pero no al discutir sobre la conmensurabilidad.

decir, que no pertenece al orden de lo natural sino al de lo convencional, *nomos*[52]. Esa nueva función es un resultado lógico del intercambio, un desarrollo de éste en el cual se resuelven las dificultades propias del trueque; por eso mismo dice Aristóteles que la moneda no va contra natura, siempre y cuando su función se limite a facilitar intercambios cuyo propósito sea «completar la autosuficiencia natural».

Ahora bien, resulta que de ese intercambio monetario, natural porque su fin es la satisfacción de necesidades, «surgió la otra forma de la crematística» cuya finalidad no es la satisfacción inmediata de necesidades sino el lucro. Se trata, en primer lugar, del comercio (la actividad de comprar a un precio para vender a un precio más alto), pero a él se suma la usura (el préstamo de dinero a cambio de un interés) y el trabajo asalariado (la contratación de trabajadores para producir objetos que se venden con una ganancia). Aristóteles menciona estas tres actividades como formas de la crematística pero critica sólo las dos primeras.

En cuanto al comercio, aclara que reúne tres actividades distintas que deben ser separadas: el embarque, el transporte y la venta; por «venta» puede entenderse la compra-venta propiamente dicha, es decir, la compra de los objetos y su posterior venta. Su crítica del comercio se refiere estrictamente a este componente de la actividad, no al embarque y al transporte, que en su época eran realizados por los comerciantes pero que pueden distin-

52 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 252; 1133a30: «[…] por eso se la llama así [a la moneda], porque no es por naturaleza sino por ley, y está en nuestras manos cambiarla o inutilizarla».

guirse de la actividad específica del comercio. El comercio propiamente dicho trastrueca el orden del intercambio conforme a la naturaleza para dar lugar a otro orden acorde con una finalidad distinta: en lugar de vender (un objeto innecesario) para comprar (un objeto necesario), se compra para vender con la finalidad de obtener un lucro, no con la de procurarse la autosuficiencia. El objeto y el fin del intercambio deja de ser la necesidad y pasa a ser el dinero mismo: el comercio «parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio»[53]. En cuanto a la usura, para Aristóteles, «de todos los negocios [...] es el más antinatural» ya que su finalidad es al igual que el comercio la ganancia, pero «la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó», lo cual la hace «muy razonablemente [...] aborrecida»[54].

Esta nueva finalidad de las actividades humanas –el lucro– tiene al menos dos consecuencias nefastas. En primer lugar, ocurre que la actividad humana es despojada de su fin. Con la crematística surge una nueva forma de riqueza –no «la verdadera riqueza» (*ho alêthinos ploutos*) concebida como actividad, como el uso de «las cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad», sino «como abundancia de dinero, porque sobre esto versa la crematística y el comercio». Mientras que «la verdadera riqueza» tiene por límite su propio fin –el uso en la satisfacción de necesidades–, «esta riqueza sí que no conoce límites, la derivada de la crematística»[55], «no se da en esta clase de crematística un límite en su fin» ya

53 *Política*. Libro I, p. 71; 1257b12.
54 *Política*. Libro I, p. 74; 1258b4–5.
55 *Política*. Libro I, p. 71; 1257b13.

que «su fin es el tipo de riqueza definido y la adquisición de recursos»[56].

Esto conlleva un trastrocamiento de medios y fines, que se va extendiendo a otras actividades del quehacer humano. Aristóteles pone como ejemplo una serie de actividades cuyo fin natural no es el de acumular dinero y que, sin embargo, terminan sucumbiendo a él:

> Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin[57].

El lucro contamina otras actividades originalmente destinadas a procurar bienes útiles para la comunidad. En efecto, con la moneda se introduce en todas las actividades de la economía doméstica una modificación de los fines y en muchos casos terminan por transformarse en actividades al servicio no del vivir bien sino del lucro, es decir, devienen parte de la crematística. La economía doméstica utiliza los mismos medios que la crematística, «pero no de la misma manera», ya que atiende con ellos otro fin mientras que la crematística lo que busca es «el incremento». Las actividades son aparentemente las mismas, pero persiguen fines distintos, y esa diferencia las hace esencialmente distintas. Si la unidad familiar produce para su autoconsumo y trueca algunos excedentes

56 *Política*. Libro I, p. 71; 1257b14.
57 *Política*. Libro I, p. 73; 1258a17-18.

con otras familias, la economía doméstica continúa circunscrita a la finalidad de satisfacer necesidades; pero si los excedentes se intercambian por dinero, aunque el propósito inicial de esos intercambios sea utilizar ese dinero en la compra de otros bienes necesarios, poco a poco la búsqueda de más dinero se va abriendo espacio como fin principal de la economía doméstica, de tal manera que el uso impropio de los bienes termina haciendo que el fin natural de procurarse la *autárkeia*, al servicio del fin último de *eudaimonia*, sea sustituido por el fin impropio de la acumulación de dinero[58]. Eso crea una confusión y hace que algunos crean «que esa [el incremento] es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente»[59]. Con lo cual los seres humanos se desvían de su verdadero fin, vivir bien (*eudaimonia*), y terminan haciendo de los medios para ese fin la finalidad sin fin de su existencia:

> La causa de esta disposición [a aumentar la riqueza monetaria indefinidamente] es el afán de vivir, y no de vivir bien. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos.

58 Meikle sostiene que la consciencia de esta tendencia coloca a Aristóteles en una encrucijada en su actitud ante la moneda, ya que advierte de los peligros inherentes a su uso pero al mismo tiempo se niega a condenarla, lo cual no sería bien visto por sus contemporáneos, dada la importancia que habían alcanzado las relaciones monetarias en su tiempo. De allí que por un lado la defiende por su papel en el intercambio destinado a la satisfacción de necesidades, pero la combate como fin de la crematística. Scott Meikle [1995], capítulo 5.

59 *Política*. Libro I, p. 72; 1257b15.

> Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio[60].

Esta preeminencia de la finalidad de procurarse dinero no es neutral para las actividades en que ello ocurre. Si el médico por su servicio cobra, es imposible que dicho servicio no se vea contaminado por el objetivo de procurarle dinero al médico. El cuchillo de Delphos constituye el ejemplo de un objeto destinado al intercambio y que como consecuencia de ello es producido con mezquindad por sus herreros, lo cual redunda en un deterioro de su calidad[61]. Según se narra, los herreros de Delphos eran famosos por sus cuchillos de múltiples usos; para aumentar sus ganancias, en vez de un instrumento especializado (como la naturaleza, que «no hace nada con mezquindad [...] sino cada cosa para un solo fin»), producían un cuchillo destinado a múltiples fines: «matar la víctima, descuartizarla y cortarla en trozos», lo cual les permitía reducir los costos de su producto pero a expensas de su calidad.

Así, pues, una primera consecuencia de la crematística es que pervierte las actividades propias de la economía doméstica al darles una nueva finalidad que en sí carece de límites y que pone en peligro el fin último del ser humano, la búsqueda del vivir bien, *eudaimonia*. Esta

60 *Política*. Libro I, p. 71; 1257b16.

61 *Política*. Libro I, p. 47; 1252b3. Para una discusión sobre el papel que juega el ejemplo del cuchillo de Delphos en la posición de Aristóteles sobre la crematística, ver Scott Meikle [1995], pp. 56 y 94.

perversión tiene lugar no solo con las actividades que procuran a los seres humanos los medios materiales de vida, sino incluso con algunas que están llamadas a proporcionarles bienes espirituales, como la filosofía[62]. Hay una segunda consecuencia que va más allá del fracaso en el logro de *eudaimonia*. Se trata de la amenaza que la crematística representa para la comunidad.

Cuando el fin de una actividad es el lucro, resulta ínsitamente injusta. Eso es claro en el caso del comercio. La justicia en el intercambio consiste, según se vio, en que lo que se da y se recibe sean equivalentes, de manera que después del intercambio las dos contrapartes «no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían». Si una de las contrapartes es un comerciante, que compra el objeto para revenderlo, el principio de la igualdad implicaría que tenga que comprarlo y venderlo al mismo precio, con lo cual no obtendría ninguna ganancia. Sin embargo, la motivación del comercio es precisamente la ganancia que surge de comprar más barato de lo que vende. Para que el comercio exista, una de las dos contrapartes del comerciante (o ambas) tiene que recibir menos de lo que da, de manera que después de los intercambios queda con menos de lo que tenía; lo que la contraparte pierde es precisamente lo que gana el comerciante. Es por ello que Aristóteles afirma que el comercio «no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de los otros»[63]. Los intercambios realizados por el comercio no se basan en la igualdad y por lo tanto son injustos. Por ello el comercio y la crematística en general amenazan la

62 Ejemplo de ello es para Meikle la crítica que hace Aristóteles de los sofistas. Ver Meikle [1995], p. 13.

63 *Política*. Libro I, p. 74; 1258b0.

sobrevivencia de la aldea y de la ciudad, la asociación para el intercambio: «no habría asociación si no hubiese cambio, ni cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad, si no hubiera conmensurabilidad»[64].

Esta crítica al comercio realizada desde la justicia, se extiende a las otras actividades de la crematística, esto es, a todas aquellas actividades que tienen por móvil «el placer que procede de la ganancia». Mientras la mayor parte de las acciones injustas son resultado de uno u otro vicio, el lucro no resulta de un vicio sino de la injusticia y es considerado por Aristóteles un sinónimo de la injusticia, pues es realizado contra el prójimo. El texto de Aristóteles se lee así:

> […] todas las otras acciones injustas siempre son atribuidas a una u otra forma de vicio: por ejemplo, si uno comete adulterio, a la licencia; si abandona al compañero en la batalla, a la cobardía; si uno golpea, a la ira; en cambio, el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio, sino a la injusticia. De suerte que es evidente que, al lado de la injusticia total, hay una parcial sinónima de ella, pues su definición está dentro del mismo

64 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 253; 1133b15. La palabra griega *koinonía* es traducida como comunidad o como asociación. Acerca de la relación entre igualdad y conmensurabilidad, Scott Meikle escribe: «La filosofía de Aristóteles no conduce a pasar por alto o eludir diferencias de clase entre las cosas o atributos. Su problema es ocasionado por el hecho de que una relación de igualdad o desigualdad puede existir entre las cosas sólo si son conmensurables. Cuando las cosas son conmensurables, lo son en relación con alguna propiedad que comparten, y si esa propiedad es medible, puede decirse que son iguales o desiguales con respecto a ella». Meikle [1995], p. 13. Traducción del autor.

> género; ambas, pues, tienen la fuerza de ser definitivas con relación al prójimo, pero una tiene por objeto el honor o el dinero o la seguridad o algo que incluya todo esto (si tuviéramos un solo nombre para designarlo), y tiene por móvil el placer que procede de la ganancia, mientras que la otra se refiere a todo cuanto interesa al hombre virtuoso[65].

El lucro es injusto porque es realizado en contra del prójimo y contra su voluntad. Si los intercambios fueran plenamente voluntarios, aquellos en que una de las partes perdiera a favor de la otra –como todos los que se realizan en el marco del comercio, la usura y el trabajo asalariado– no tendrían lugar, ya que nadie voluntariamente permite que le hagan mal. El intercambio injusto sólo puede darse si es involuntario, es decir, si resulta de una imposición sobre una de las partes. Aristóteles ilustra este hecho con un pasaje de la vida de Tales de Mileto. A Tales «se le reprochaba por su pobreza lo inútil que era su amor a la sabiduría». Gracias a sus conocimientos de astronomía fue capaz de pronosticar una cosecha extraordinaria de aceitunas, y antes de que nadie lo supiera arrendó todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos; cuando llegó la época de la molienda, todos los necesitaban y estaban dispuestos a alquilarlos por una renta mucho mayor que la pagada por Tales, y él se los subarrendó con grandes ganancias, con lo que «demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse, si quieren, pero no es eso por lo que se afanan»[66]. De esta anécdota

65 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 242; 1130a30-1130b1.
66 *Política*. Libro I, pp. 77-78; 1259a9.

Aristóteles concluye la existencia de «un principio general de la crematística: asegurarse, siempre que uno pueda, el monopolio»[67]. La ganancia, finalidad de la crematística, corresponde con lo que el prójimo pierde, y esta pérdida tiene lugar sólo si el prójimo se ve obligado a aceptarla. La extrema necesidad de molinos que tenían los cultivadores de aceitunas es una ilustración de una situación así. La necesidad de los productores de aceite les obliga a pagar un alquiler desmesurado por los molinos. La necesidad, sin embargo, constituye una condición habitual del ser humano que algunos aprovechan para imponer a sus contrapartes condiciones de intercambio desfavorables. Los intercambios surgen de la necesidad, pero cuando la necesidad pone a una de las partes en desventaja frente a la otra –como en el ejemplo de Tales–, el intercambio puede dejar de ser voluntario y por ello «la vida de negocios es algo violento»[68]. En esos casos de intercambios no voluntarios, es indispensable que se cumpla la regla de justicia de igualación de los objetos destacada por Aristóteles, con lo cual el lucro dejaría de ser posible. En el pasaje siguiente, citado anteriormente, Aristóteles expone esa regla, que debe prevalecer en los intercambios no voluntarios, es decir, en los intercambios que una de las partes se ve obligada a aceptar contra su voluntad:

> […] cuando dos partes no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían, se dice, entonces, que tienen lo que pertenece a cada uno y que ni pierden ni ganan.

67 *Política*. Libro I, p. 78; 1259a10.
68 *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 136; 1096a5.

> De modo que lo justo es un término medio entre una especie de ganancia y de pérdida *en los cambios no voluntarios* y consiste en tener lo mismo antes que después[69].

La igualdad de los objetos hace desaparecer la ganancia: la igualdad es el justo medio por el cual las «dos partes no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían». Cualquier otra solución que no implique la igualdad de los objetos, es una solución injusta y atenta contra la comunidad. Si hay injusticia, no desaparece el intercambio ni la asociación de seres humanos, pero la comunidad se mantiene solamente por necesidad y pierde ese más allá en que consiste su verdadero sentido, la búsqueda de la felicidad.

Como bien lo señala Eric Roll[70], la distinción hecha por Aristóteles entre las actividades que persiguen un fin natural y esas mismas actividades cuando tienen por finalidad la acumulación de dinero, es mucho más que una distinción puramente ética; es un profundo análisis de las implicaciones objetivas que tiene para la sociedad la preeminencia de una u otra finalidad de la actividad humana, la necesidad y el valor de uso o el lucro y el

69 *Ética Nicomáquea*. Libro V, pp. 249-250; 1132b. Las cursivas han sido añadidas.

70 Eric Roll [1938], p. 22: «La larga discusión de Aristóteles sobre las dos artes de hacer dinero no era solo un intento de realizar una distinción ética. Fue también un verdadero análisis de dos diferentes formas en que el dinero actúa en el proceso económico: como un medio de cambio, cuya función se ve completada con la adquisición del bien requerido para la satisfacción de una necesidad; y en la forma de capital-dinero, que conduce a los hombres al deseo de la acumulación ilimitada».

valor de cambio. De ese análisis Aristóteles concluye que la crematística atenta contra la felicidad humana, pues coloca al hombre en el círculo sin fin de la acumulación de riquezas materiales que lo enfrenta a la comunidad y lo aleja del cultivo de los bienes del alma, que «son los más importantes y los bienes por excelencia»[71]. Su análisis concluye en un llamado contra la crematística y por la preeminencia del vivir bien:

> Así, pues, está claro que el cuidado de la administración de la casa debe atender más a los hombres que a la posesión de cosas inanimadas, y a las virtudes de aquellos más que a la posesión de la llamada riqueza [...][72].

71 *Ética Nicomáquea*. Libro I, p. 146; 1098b10.

72 *Política*. Libro I, p. 80; 1259b13.

2. TOMÁS DE AQUINO

En la época en que escribe Tomás de Aquino (circa 1224-1274), Europa experimenta un acelerado proceso de urbanización que está cambiando la visión y el modo de vida de las sociedades europeas. El siglo XI vivió el inicio de una acelerada expansión de la productividad del trabajo que entre otras consecuencias hizo que la población europea prácticamente se triplicara entre 1000 y 1340. Nuevas rutas comerciales se abrieron y hubo un florecimiento de los mercados medievales. El repoblamiento urbano y el desarrollo del capital comercial y financiero contribuyeron a que las ciudades ganaran una mayor autonomía y que para el siglo XIII muchas de ellas hubieran conquistado el derecho a emitir sus propias legislaciones y reconocieran la libertad individual a sus habitantes, lo cual los salvaguardaba del señorío feudal y fue la base para el desarrollo del trabajo asalariado. Un nuevo mundo era alumbrado por la razón humana, llamada a dominar el tiempo y el espacio. Al mismo tiempo, sin embargo, el resurgimiento de las relaciones monetarias provocaba una creciente desigualdad social que generaba gran preocupación y dio lugar, entre muchas otras reacciones, al surgimiento de las órdenes mendicantes (dominica y franciscana) y a una censura renovada de las prácticas identificadas con la avaricia.

La pluma de Aquino remozó el cristianismo con las enseñanzas de Aristóteles y contribuyó al florecimiento cultural que en el siglo XIV conduce al Renacimiento. Su *Suma de Teológica*, redactada entre 1266 y 1274 como manual para la educación de los clérigos, es el principal texto de su época sobre materias económicas. Con esa obra el cristianismo tomó posición frente a las grandes transformaciones con que en Europa se anunciaba el capitalismo; se flexibilizaron algunas prohibiciones en materia económica, sin renunciar a los principios básicos que habían dado origen poco antes a las órdenes urbanas dominica y franciscana.

Este capítulo se divide en cuatro apartados. El primero expone la concepción de Aquino frente a la riqueza material, en la cual destacan sus advertencias sobre el peligro de la avaricia que atenta contra la comunidad y contra el avaro mismo. El segundo describe la oposición que Aquino traza entre posesión y uso de la riqueza, en un momento en que empieza a prefigurarse la propiedad privada: la posesión de la riqueza no excluye a los demás de su uso sino que por lo contrario otorga al poseedor la responsabilidad de velar por que todos los necesitados tengan acceso a ella. El tercero expone la ambivalencia de Aquino frente al comercio, al que condena en consonancia con la tradición cristiana y con la ética de Aristóteles por el daño que provoca el lucro a la comunidad, pero al que también justifica si el lucro se destina a determinados fines o si el comercio es benéfico para los intereses de la patria. El cuarto, finalmente, muestra cómo a partir de su condena de la usura Aquino desarrolla el concepto de valor y de justo precio, que lo lleva a resolver a su manera el problema de la conmensurabilidad que dejó abierto Aristóteles.

Riqueza y bienaventuranza

La *Suma de Teológica* comienza con una reflexión sobre el fin último del ser humano, que para Aquino es la bienaventuranza:

> el fin último de los hombres es la bienaventuranza, que todos apetecen, como dice Agustín[1].
> el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios[2].
> la bienaventuranza significa la consecución del último fin[3].

Aquino señala que la riqueza tiene una naturaleza doble: la riqueza natural, que se relaciona con las necesidades naturales del ser humano, y la riqueza artificial –de la cual solo menciona el dinero–, que es el resultado de la convención:

> Las riquezas naturales sirven para subsanar las debilidades de la naturaleza; así el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos, el alojamiento, etc. Por su parte, las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas, no satisfacen a la naturaleza, sino que las inventó el hombre para facilitar el intercambio, para que sean de algún modo la medida de las cosas vendibles[4].

1 *Suma de Teología*, parte I-II, quaestio i, art. 8, tomo II, p. 45.
2 *Suma de Teología*, parte I-II, quaestio i, art. 8, tomo II, p. 46.
3 *Suma de Teología*, parte I-II, quaestio i, art. 8, tomo II, p. 46.
4 *Suma de Teología*, parte I-II, quaestio ii, art. 1, tomo II, p. 48.

Siguiendo el razonamiento de Aristóteles, afirma que el ser humano requiere la riqueza natural para satisfacer sus necesidades, pero no como un fin en sí sino como un simple instrumento al servicio de la búsqueda de la felicidad o bienaventuranza, que constituye el fin último del ser humano:

> Para la bienaventuranza imperfecta, cual puede tenerse en esta vida, se requieren los bienes exteriores, no porque existan por exigencia de la esencia de la bienaventuranza, sino porque sirven a la bienaventuranza instrumentalmente, pues ésta consiste en la operación de la virtud, como se dice en I Ethic[5].

Como Aristóteles, piensa que las necesidades del cuerpo no son infinitas, y por lo tanto tampoco lo es el deseo de riquezas naturales, pues ese deseo se encuentra naturalmente limitado por las necesidades. Sin embargo, Aquino es consciente de que la medida de lo necesario es elástica, de forma que no hay un precepto claro sobre lo que debe corresponder a cada quien:

> Lo necesario puede significar también algo sin lo que no se puede vivir a tenor de las exigencias normales de la condición y del estado de la propia persona y de los demás cuyo cuidado le incumbe. El límite de ese necesario no se funda en algo indivisible; antes bien, se le puede añadir mucho, y aun así no pasar el límite de lo necesario; se le puede también restar mucho y quedar bastante para desenvolver la vida de un modo adecuado al propio estado[6].

5 *Suma de Teología*, parte I-II, quaestio iv, art. 7, tomo II, p. 77

Sin embargo, aunque las necesidades naturales puedan ser elásticas, no son infinitas, y por ello la riqueza natural tiene un límite. Distinto es con la riqueza artificial, que escapa al límite impuesto por la naturaleza del cuerpo humano y arrastra al ser humano en el círculo sin fin de la concupiscencia:

> El deseo de riquezas naturales no es infinito, porque las necesidades de la naturaleza tienen un límite. Pero sí es infinito el deseo de riquezas artificiales, porque es esclavo de una concupiscencia desordenada, que nunca se sacia, como nota el Filósofo en *Polit*[7].

Esta idea de que el deseo de riquezas artificiales es infinito, en contraposición con el de riquezas naturales, se encuentra en Aristóteles. Aquino lo distingue del deseo también infinito por el sumo bien. El deseo por el sumo bien se multiplica cuanto más se lo conoce y ama, ya que «el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios»[8]; en cambio, las riquezas artificiales engendran insatisfacción precisamente porque su posesión aleja al ser humano del sumo bien, y cuanto más riqueza posea, más desprecia la riqueza que tiene y más riqueza desea. En el siguiente pasaje Aquino compara el deseo del bien supremo con el deseo de riquezas y bienes temporales:

> […] el deseo de riquezas y el deseo del bien supremo son distintos, porque cuanto más perfectamente se

6 *Suma de Teología*, parte II-II, quaestio xxxii, art. 6, tomo III, p. 296.
7 *Suma de Teología*, parte I-II, quaestio ii, art. 1, tomo II, p. 48.
8 *Suma de Teología*, parte I-II, quaestio i, art. 8, tomo II, p. 46.

> posee el bien sumo, tanto más se le ama y se desprecian las demás cosas. […] Pero con el deseo de riquezas o de cualquier otro bien temporal ocurre lo contrario: cuando ya se tienen, se desprecian y se desean otras cosas […]. Y precisamente porque su insuficiencia se advierte mejor cuando se poseen. Por lo tanto, esto mismo muestra su imperfección y que el bien sumo no consiste en ellos[9].

Este deseo infinito que genera la posesión de riquezas artificiales, da lugar a la avaricia, de los pecados capitales el peor por encontrarse dirigido contra el prójimo. La avaricia aleja al ser humano del sumo bien, y por ello es un pecado no solo contra el prójimo sino también contra sí mismo. Esto es expresado por Aquino de la siguiente forma:

> La avaricia es inmoderada de dos modos. Uno e inmediato, en cuanto a adquirir y retener los bienes exteriores más de lo debido. En este sentido, la avaricia es pecado directamente contra el prójimo. Porque si uno goza de abundancia de bienes, es con la consiguiente penuria de otro, pues los mismos bienes exteriores no pueden ser poseídos a la vez por muchos. Por un segundo aspecto, la avaricia supone inmoderación en el apetito inferior de las riquezas, cuando se las ama, desea o goza en ellas inmoderadamente. Entonces el avaro peca contra sí mismo, por lo que conlleva de desorden, no del cuerpo, como en los pecados carnales, sino de los afectos. Por redundancia es pecado contra Dios, como todo pecado mortal, en cuanto se desprecia el bien eterno a cambio del temporal[10].

9 *Suma de Teología*, parte I-II, quaestio ii, art. 1, tomo II, p. 48.

La moderación es la norma de conducta frente a la riqueza material, si se quiere alcanzar el sumo bien. En efecto, la riqueza «no conduce a la felicidad de la vida contemplativa sino que más bien es un obstáculo para ella, puesto que la riqueza conlleva una ansiedad que disturba la quietud del alma, más necesaria para uno que contempla»[11]. En esto se diferencia de Aristóteles, que critica no la posesión en sí de riqueza, sino que su obtención se constituya en la finalidad del ser humano; Aquino no recomienda la renuncia completa que pregonaban algunos místicos de su época pero sí la moderación, pues la riqueza material distrae de la finalidad última del ser humano. Por ello recomienda que se retenga para sí mismo la menor cantidad posible de bienes exteriores, apenas aquellos requeridos para no pasar penurias: «Los bienes temporales deben despreciarse en cuanto que nos impiden amar y temer a Dios»[12].

La riqueza: posesión versus uso

El siglo XIII constituye un periodo clave en el proceso de constitución de la propiedad privada, que abre las puer-

10 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio cxviii, art. 1. Citado por Sierra Bravo [1975], p. 385.

11 *Summa Theologica*, part II of the second part, quaestio clxxxvi, art. 4, tomo II, p. 654. Traducido del inglés por el autor.

12 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio cxxvi, art. 1, citado por Sierra Bravo [1975], p. 385.

tas al desarrollo del capitalismo. Aquino contribuye en el campo de las ideas con esa evolución; aunque aún no habla de propiedad privada, como lo harán los representantes de la filosofía política –y en particular Locke–, libera la propiedad individual de algunas de las condenas que pesaban sobre ella.

La diferencia que introduce entre la posesión y el uso de la riqueza evoca el concepto aristotélico de la verdadera riqueza como actividad. El uso común de los bienes, mandado por el derecho natural o divino, debe predominar sobre la posesión individual, que él acepta como establecida por el derecho humano. Al mismo tiempo que justifica la posesión individual, Aquino establece sus límites; y es con base en esos límites que denuncia el comercio y la usura.

La tradición cristiana que antecede a Aquino concibe que los bienes de la naturaleza fueron dados al ser humano para su dominio y disfrute en comunidad, y que si hoy los posee individualmente ello es por la iniquidad, la rapiña o la conveniencia. El *Decreto de Gratianus*, por ejemplo, redactado entre 1140 y 1142 como un intento de unificar por primera vez las normas canónicas dispersas a lo largo de los siglos precedentes, establece que «el uso de las cosas que hay en este mundo debió ser común para todos los hombres, pero a causa de la iniquidad uno dice que es suyo esto y otro aquello y de este modo se hizo la división entre los mortales»[13]. Poco después, en el marco de las grandes transformaciones que se operan en esa época, la apropiación individual empieza un proceso en el que va siendo mejor admitida y deja de atribuírsele

13 Decretal número 5, citado por Sierra Bravo [1975], p. 114.

por origen el pecado o la iniquidad. El obispo y teólogo dominico Alberto Magno (1206-1280), doctor de la Iglesia, estudioso de Aristóteles y maestro de Aquino, sostiene que el derecho natural instituye la comunidad de las cosas; sin embargo, al surgir la rapiña y la usurpación, el ser humano establece la apropiación individual pero «no es contra el derecho natural tener lo propio». El místico Juan de Fidanza (1218-1274), conocido como San Buenaventura, doctor de la Iglesia, cardenal y general de la orden franciscana, va un poco más allá e incluso defiende la conveniencia de la apropiación individual como medio de «remover las luchas y los pleitos»[14].

La justificación de la posesión individual da un paso aún más significativo con Aquino. En primer lugar, él deja de afirmar que en el estado de inocencia imperaba la comunidad de bienes, con lo cual la posesión común y la posesión individual pueden ser consideradas en un plano de igualdad, a diferencia de sus predecesores, quienes al atribuir la comunidad de bienes al derecho natural y la posesión privada al derecho humano, dejaban la sensación de que esta última representa una cierta degradación con respecto al estado de inocencia. La distinción entre ambas formas de posesión no surge para Aquino del derecho divino sino de la convención humana: «la distinción de posesiones no es de derecho natural sino

14 San Buenaventura, *Comentarios a las Sentencias*, libro 2, dist. 44, art. 2, número 4. Citado por Sierra Bravo [1975, II] p. 116: «que todas las cosas sean comunes lo dicta la naturaleza según el estado de naturaleza íntegra y que algo sea propio lo dicta la naturaleza en el estado de naturaleza caída para remover las luchas y los pleitos».

más bien derivada de la convención humana»[15]. En segundo lugar, Aquino no solo afirma que «es lícito que el hombre posea cosas propias», sino que además lo considera «necesario a la vida humana». Ofrece tres motivos por los cuales la posesión individual es conveniente para el ser humano: (i) porque «cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos»; (ii) porque «se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses»; y (iii) «porque así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo»[16].

Aquino, pues, considera que la posesión individual no es menos natural que la comunal y que resulta conveniente para el ser humano. Sin embargo, esta legitimidad de la posesión individual no es irrestricta, sino que se supedita a la ley divina de la justicia. Aquino distingue entre posesión y uso. El poder sobre los bienes que pueden considerarse como propios se limita a *potestas procurandi et dispensandi*, que debe traducirse como «potestad de gestión y distribución». Esa potestad no implica la exclusividad en el uso de los bienes poseídos sino más bien la responsabilidad de gestionarlos bien y de distribuirlos entre quienes los necesitan, dado que por el derecho natural los bienes están llamados a ser usados por todas aquellas personas que los necesiten:

> […] también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación de éstas en las necesidades de los demás[17].

15 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxvi, art. 2, tomo III, p. 544.
16 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxvi, art. 2, tomo III, p. 544.

Esta idea de la comunidad del uso es radical en Aquino. La posesión no puede significar una traba para que los bienes satisfagan las necesidades del ser humano:

> Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre[18].

El derecho humano a «tener cosas propias» está supeditado al derecho divino que establece la obligación de atender a los necesitados con las riquezas materiales. En el siguiente pasaje plantea la relación entre ambos derechos a propósito de la posesión y uso de los bienes exteriores:

> Las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien: según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del

17 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxvi, art. 2, tomo III, p. 544.
18 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxvi, art. 7, tomo III, p. 548.

> hombre. Por esta razón, los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio 28, y en el Decreto 29 se consigna también, dice: 'De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra[19].

Esta defensa del uso común de la riqueza frente a la posesión individual, lleva a Aquino al extremo de justificar que en caso de necesidad pueda disponerse de los bienes que Dios dio al ser humano, aun sin el permiso de su poseedor. Si alguien tiene extrema necesidad de objetos que otro tiene en exceso, puede tomarlos legítimamente para su propio uso:

> […] en caso de necesidad todas las cosas son comunes, y, de este modo, no parece que sea pecado si uno toma una cosa de otro, porque la necesidad la hace común[20].

El hurto no es pecado cuando se origina en la necesidad, afirma Aquino, a diferencia de la usura, que en cualquier caso es pecado, y del comercio, que es pecado cuando su finalidad es el lucro en sí.

19 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxvi, art. 7, tomo III, p. 549. Ver también *Suma de Teología*, 2-2, quaestio xxxii, art. 5, tomo III, p. 295.

20 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxvi art 7, Tomo III, p. 549. Ver también *Suma de Teología*, 2-2, quaestio xxxii art 7, Tomo III, p. 298.

El comercio y la independencia entre la utilidad y el precio

La posición de Aquino frente al comercio es ambivalente, a diferencia de Aristóteles. Esa ambivalencia lo lleva a una inconsistencia entre su concepción aristotélica de la justicia y su crítica de las riquezas artificiales, por un lado, y su defensa del lucro, por el otro. En el artículo 1 de la cuestión 77, Aquino se pregunta si se puede lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale. Su respuesta, que establece una diferencia entre el valor y el precio, conlleva una condena del comerciante, quien en pos del lucro se dedica a comprar para vender. En el artículo 4 de esa misma cuestión, se pregunta si se puede vender algo a un precio superior del precio de compra, y su respuesta sólo autoriza algunos casos, entre los que no incluye la actividad del comerciante. Sin embargo, al final de la cuestión 77 termina justificando el lucro del comerciante, cuando éste se destina a determinados fines.

En la solución de ambas cuestiones y en la respuesta a las objeciones, Aquino introduce tres innovaciones que enriquecen la argumentación de Aristóteles: (i) la distinción entre valor y precio, (ii) la diferencia entre valoración objetiva y valoración subjetiva del objeto, y (iii) la distinción entre utilidad objetiva y utilidad subjetiva del objeto. A continuación se va a discutir la argumentación de Aquino y las innovaciones que introduce con respecto a Aristóteles.

La primera innovación comienza por una reformulación del concepto de igualdad, con la introducción del concepto de valor. Efectivamente, Aristóteles sostiene que el intercambio es justo si ninguna de las dos contrapartes de la transacción recibe más que la otra, para lo

cual «debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa»[21]. Según se vio, esa igualdad requiere que las cosas sean conmensurables, de tal manera que se intercambien en las proporciones específicas en que ambas son iguales. Para ello, dice Aristóteles, debe haber algo cuantificable común a ambos objetos a partir de lo cual se determinan las cantidades en que cada objeto, en tanto portador de ese algo, es igual al otro objeto. Aquino da un paso adicional en esta formulación del problema al introducir el concepto de valor. El valor es eso que las cosas tienen en común a partir de lo cual devienen conmensurables; dos cosas son iguales sólo en las cantidades específicas en que tienen el mismo valor. Si una unidad de A tiene un valor dos veces mayor que una unidad de B, entonces A y B son iguales en proporción de 1 a 2, es decir, 1 A = 2 B. Este principio se mantiene cuando el intercambio es monetario en vez de simple trueque, sólo que en presencia de dinero surge para Aquino una diferencia entre valor y precio, que es formulada de la siguiente forma:

El valor es algo inherente a cada objeto intercambiable, mientras que el precio constituye la proporción de intercambio entre un objeto y el dinero, mediante la cual se establece la relación de intercambio de ese objeto con todos los demás objetos igualmente intercambiables; el precio, en ese sentido, constituye una medida externa de ese atributo inherente del objeto que es el valor. Como el precio constituye una medida externa del valor, puede haber diversas circunstancias exteriores al objeto y a su valor que afectan su precio, con lo cual siempre es

21 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 594.

posible que entre el valor y el precio de un objeto haya una diferencia cuantitativa, en cuyo caso, dice Aquino, el valor y el precio del objeto son diferentes. Así, pues, puesto que «el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado»[22], la venta de la cosa por un precio diferente del valor entrañaría una injusticia. Si el precio pactado es inferior al valor de la cosa, la injusticia es contra el vendedor; si es superior al valor de la cosa, la injusticia es contra el comprador. Aquino lo dice así:

> si el precio excede al valor de la cosa, o, por contra, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito[23].

Estamos frente a una reformulación del problema planteado por Aristóteles, no frente a su solución. Aquino llama «valor» a eso que permite la conmensurabilidad de las cosas y dice que se mide en dinero; esa medida del valor en dinero es el precio. Sin embargo, el valor es diferente del precio, aunque generalmente coinciden cuando el intercambio es justo. Esta reformulación no resuelve el enigma planteado por Aristóteles (¿en qué consiste esa sustancia común que hace conmensurables las mercancías, llamada ahora «valor» por Aquino?), pero sí es claro que constituye en todo caso una innovación con respecto a la formulación del filósofo griego[24].

22 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 594.
23 *Suma de Teología*, 2-2. quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 594.
24 Como se mencionó en una nota anterior, Aristóteles usa la pala-

Las otras dos innovaciones con respecto a Aristóteles también son introducidas en el artículo 1 de la cuestión 77. Allí se pregunta si se puede vender lícitamente una cosa más cara de lo que vale. En el caso general, reafirma que «lo que se ha establecido para utilidad común [las compraventas] no debe redundar más en perjuicio de uno que del otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa»[25]. Sin embargo, hay casos en que una de las contrapartes, sea el vendedor o el comprador, aprecia el objeto más que la otra, o en que una de las contrapartes se ve perjudicada con la transacción. ¿Esa asimetría debe ser compensada a través de un precio que favorezca a la parte perjudicada o que desfavorezca a la parte beneficiada? Aquino analiza dos situaciones; en una es lícito un precio diferente del valor y en la otra no.

En la primera situación, el comprador «tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro [el vendedor] sufre perjuicio de desprenderse de ella. En ese caso, el justo precio debe determinarse de modo que no solo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella»[26]. Esta situación es extraordinaria y no se aplica a la mayor parte de las compra-ventas, ya que no se trata de alguien que produce para la venta el objeto que le quieren comprar (como sería el caso de un agricultor o un artesano) ni de alguien que lo compra para venderlo (como un comerciante), sino de alguien que lo posee y lo necesita. En esa situación «accidental», «podrá lícitamente venderse una cosa en más de lo que vale en sí […]»[27]. En este contexto Aquino plantea dos ideas interesantes. Por un lado, distingue entre lo que la cosa «vale en sí» y lo que la cosa «vale para su poseedor». El valor de la cosa no está dado por lo que su poseedor la valora –que podríamos denominar su «valor subjetivo»–, sino por lo que la cosa «vale en sí –que podríamos denominar su «valor objetivo». Con ello Aquino acepta que el poseedor puede valorar la cosa por más de lo que vale, pero el verdadero valor de la cosa no sería este valor subjetivo sino su valor objetivo. Por otro lado, acepta que el precio justo en este caso está por encima del valor, que no estaría determinado por lo que la cosa vale para su poseedor sino por lo que «vale en sí». El pasaje en que plantea esta discusión es el siguiente:

> En este caso, el precio justo debe determinarse de modo que no solo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella. Y así podrá venderse una cosa en más de lo que vale en sí, aunque no se venda en más del valor que tiene para el poseedor de la misma[28].

La introducción en el análisis de esta primera situación de una distinción entre el valor objetivo y el valor subjetivo, constituiría una segunda innovación de Aquino con respecto a Aristóteles. La aceptación de que un precio superior al valor podría ser un precio justo bajo determinadas circunstancias, sería una precisión con res-

bra «valor» en el contexto de su discusión sobre la moneda, pero no llega a denominar así la sustancia común a las mercancías.

25 *Suma de Teología*, 2-2. quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 595.

26 *Suma de Teología*, 2-2. quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 594.

27 *Suma de Teología*, 2-2. quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 595.

28 *Suma de Teología*, 2-2. quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, pp. 594-595.

pecto a la primera innovación, la distinción entre valor y precio.

En la segunda situación analizada por Aquino en este primer artículo de la cuestión 77, «el comprador obtiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste, que vende, no sufre daño al desprenderse de ella [...]». En esta situación, a diferencia de la anterior, Aquino sostiene que no hay razones para que el objeto se venda por encima de su valor. El razonamiento reviste gran interés, porque en él se desarrolla un argumento contra quienes justifican la ganancia del comerciante por el provecho que la cosa genera para el comprador. Aquino afirma que si el comprador obtiene gran utilidad de la cosa, ello se debe a sus propias condiciones y no a la cosa ni mucho menos al vendedor:

> [...] si el comprador obtiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste, que vende, no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque, en este caso, la utilidad, que crece para el comprador, no proviene del vendedor, sino de la propia condición del comprador, y nadie debe cobrar a otro lo que no le pertenece [...][29].

Este argumento es complementado por Aquino al refutar una de las objeciones revisadas en este artículo. Según el argumento criticado (objeción tercera del artículo 1), la utilidad que se procura quien compra la cosa a veces supera el valor de ésta, en razón de lo cual «está permitido en un contrato de compraventa entregar algo a mayor precio de su valor real». Aquino refuta esta objeción con el argumento de que si bien «en la amistad útil se tiene en cuenta la igualdad de las utilidades respectivas, y, por tanto, la compensación debe establecerse en relación con la utilidad percibida», en los contratos de compraventa, por lo contrario, la compensación «se fijará según la igualdad de la cosa vendida»[30].

29 *Suma de Teología*, 2-2. quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 595.

Así como en la primera situación Aquino distinguía entre el valor que la cosa tiene en sí del valor que tiene para su poseedor, en esta segunda situación distingue entre el valor de la cosa y la utilidad que tiene para el comprador. El vino puede procurar gran provecho a un comprador sediento, pero ese provecho no tiene su origen en el vino y mucho menos en el vendedor del vino, sino en la sed del comprador; por ello el provecho extraordinario que se procura el comprador con el vino no pertenece al vendedor y por ende el vino «no debe ser vendido en más de lo que vale». De esta forma sale al paso de un argumento que empieza a escucharse a favor del comercio y que tendrá gran auge con el mercantilismo y más tarde con el utilitarismo: el intercambio genera valor al hacer que un objeto inútil para su vendedor pase a ser útil en manos de su comprador. Esta diferencia en la valoración subjetiva del objeto no justifica, para Aquino, que el intermediario compre a un precio y venda a un precio mayor ni que en general el objeto se

30 No debe dejarse pasar por alto que al afirmar que en la amistad debe imperar «la igualdad de las utilidades respectivas», Aquino acepta implícitamente que es posible establecer la igualdad de las utilidades subjetivas; para ello, sin embargo, se requeriría poder cuantificarlas y compararlas. El tema de la medición de la utilidad ya fue rozado tangencialmente por Aristóteles al tratar de *chreia* y constituirá uno de los ejes de debate en el pensamiento económico.

compre o se venda a un precio diferente de su valor, ya que no se le puede cobrar al comprador por el provecho que obtiene del objeto comprado.

Implícita en este argumento se encuentra la oposición entre dos conceptos que luego son confundidos en el término de utilidad o *utility*: por un lado, *Virtuositas*, la utilidad en tanto atributo objetivo de la cosa, en virtud del cual sirve para el uso del ser humano; por otro lado, *Complacibilitas*, la utilidad en tanto experiencia subjetiva que el comprador obtiene con el uso de la cosa[31]. El primero de ambos conceptos evolucionará hacia el concepto de valor en uso, de Smith; el segundo, hacia el concepto de utilidad, de Hume y Bentham. Para Aquino, en ninguna de sus dos acepciones, *virtuositas* o *complacibilitas*, la utilidad constituye un determinante del valor del objeto ni justifica que pueda «lícitamente venderse una cosa en más de lo que vale en sí». El valor del objeto es un atributo inherente al objeto, a diferencia de la utilidad comprendida como el provecho que obtiene el comprador –*complacibilitas*–, la cual es exterior al objeto; además, el valor es cuantificable, a diferencia de la utilidad, en cualquiera de sus dos acepciones –como capacidad del objeto y como provecho del sujeto–. Esta reflexión sobre el provecho del comprador y la diferencia implícita entre *virtuositas* y *complacibilitas*, constituye una tercera innovación introducida por Aquino en el tratamiento que da Aristóteles al intercambio.

En el cuarto artículo de esta cuestión 77, Aquino se hace una pregunta ligeramente diferente de la que se formula en el primer artículo. En el primer artículo se pre-

31 En inglés existe una palabra para cada acepción: «usefulness» y «utility», respectivamente.

guntaba si es lícito vender algo a un precio superior a lo que vale; en el cuarto se pregunta si es lícito que el comercio venda el objeto a un precio superior al precio de compra. En su solución sostiene que dicha operación es injusta, salvo si bajo ciertas circunstancias la realiza alguien que no sea comerciante.

Comienza su razonamiento ratificando la distinción hecha por Aristóteles entre dos tipos de intercambio según su finalidad. Por un lado están los intercambios realizados por los padres de familia o los jefes de la ciudad con el fin de satisfacer las necesidades de las personas que dependen de ellos. Por otro lado están los intercambios en que una de las partes –no importa si la compradora o la vendedora– es un comerciante que no actúa para satisfacer la necesidad suya o de los suyos, sino con afán de lucro:

> Según el Filósofo, la primera especie de cambio es laudable, porque responde a la necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que su misma naturaleza fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito. De ahí que el comercio, considerado en sí mismo, encierra cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario[32].

Son las dos formas de intercambio a que Aristóteles se refiere en la Ética. En este artículo Aquino está de acuerdo con esa distinción, aunque no comparte plenamente la censura del comercio hecha por «el Filósofo», lo

32 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 4, tomo III, p. 599.

cual se manifiesta ya en que el comercio encierra «cierta torpeza» y no un pecado, como lo ha dicho en el artículo primero. Veamos primero qué ocurre cuando quien vende a un precio superior al de compra no es un comerciante.

En su respuesta a la segunda objeción del cuarto artículo, Aquino analiza el caso de «una persona [que] compra una cosa no para venderla, sino para conservarla, y después, por algún motivo, quiere venderla»[33]. En ese caso, nos dice, «no hay comercio, aunque la venda a mayor precio». Señala cuatro circunstancias en las cuales la persona puede vender la cosa lícitamente a un precio mayor:

> [...] ya porque hubiera mejorado la cosa en algo, ya porque el precio de ésta haya variado según la diferencia de lugar o de tiempo, ya por el peligro al que se expone al trasladarla de un lugar a otro o al hacer que sea transportada. En estos supuestos, ni la compra ni la venta son injustas[34].

¿Por qué en estos supuestos «ni la compra ni la venta son injustas»? ¿Será porque la persona no es negociante? ¿O porque en esas cuatro circunstancias el valor de la cosa se incrementa con respecto al precio de compra, lo cual implicaría que, aunque el precio de compra y el de venta sean distintos, la cosa es comprada y vendida «por lo que vale»? Si lo que ocurre es esto último, la transacción cumpliría con su definición de justicia, según la cual sólo son justos los intercambios en que el precio del objeto corresponde con su valor. Sin embargo, de los escritos de Aquino no puede inferirse que en esos cuatro

33 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 4, tomo III, p. 600.
34 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 4, tomo III, p. 600.

supuestos el valor se incremente, salvo quizás en el primer supuesto, ya que, como se verá, Aquino sostiene que el valor de la cosa aumenta cuando es transformada por el trabajo de su propietario.

Ahora bien, todos los argumentos esgrimidos hasta aquí hacen pensar que para Aquino la actividad del comerciante es injusta e ilícita. Efectivamente, en el artículo primero ha sostenido que es injusto que la cosa se venda a un precio mayor a su valor, con la sola excepción de que la venta perjudique a su poseedor, que no es un comerciante. En el artículo cuarto ha sostenido que es injusto que la cosa se venda a un precio mayor del precio de compra, salvo cuando se trata de alguien que no es un comerciante y que lo hace en los cuatro supuestos comentados. El comerciante compra a un precio menor que el precio al que vende, y lo hace con el fin específico de procurarse un lucro. Dicho lucro sólo puede surgir porque compra la cosa a un precio inferior a su valor, o porque la vende a un precio superior a su valor. Esto significa que en una de las dos transacciones, o en ambas, el comerciante quebranta la igualdad de la cosa que debe predominar según Aristóteles para que el intercambio sea justo, de lo cual Aquino concluye que «vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito»[35]. A pesar de ello, Aquino considera que el lucro que así obtiene el comerciante podría no ser pecado si es destinado a determinados fines. En efecto, tras distinguir entre el intercambio realizado por el padre de familia o el gobernante y el realizado por un comerciante, Aquino inicia una defensa del lucro:

35 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 594.

> No obstante, el lucro, que es el fin del comercio, aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica por esencia nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, nada impide que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o incluso honesto, y entonces la negociación se volverá lícita[36].

De este pasaje cabe destacar varios elementos. Aquino reconoce que la finalidad del comercio es el lucro, finalidad «que no conoce límites, sino que tiende al infinito». Para Aristóteles, ese solo hecho planteaba dos consecuencias que Aquino reconoce en su comentario de la avaricia: aleja al ser humano de su propia perfección atándolo a la riqueza material y haciéndolo avaro, y atenta contra la comunidad al erosionar la justicia que debe primar en las relaciones entre los seres humanos. Aquino no se refiere aquí a la primera consecuencia, a pesar de que en otros pasajes de la *Suma de Teología* ya discutidos señala que para alcanzar el sumo bien el ser humano debe despreciar las riquezas artificiales; en cuanto a la segunda consecuencia del lucro, plantea que no sería pecado si su fin es necesario u honesto. Desde el momento en que hay lucro, según se ha dicho, se incumple el principio de justicia enunciado por Aristóteles y defendido por Aquino, según el cual se requiere «un contrato basado en la igualdad de la cosa»[37]. ¿Cuál fin necesario y honesto podría liberar la lucrativa actividad del comerciante del pecado de comprar cosas por debajo de su valor o venderlas por encima? Aquino menciona tres circunstancias:

36 *Suma de Teología,* 2-2, quaestio lxxvii, art. 4, tomo III, p. 599.
37 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 1, tomo III, p. 594.

> […] nada impide que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o incluso honesto, y entonces la negociación se volverá lícita. Así ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere mediante el comercio al sustento de la familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público, para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, pues entonces no busca el lucro como un fin, sino remuneración de su trabajo[38].

Así, pues,el comerciante no peca si la ganancia obtenida a costas del prójimo se destina al sustento de la familia o al socorro de los necesitados. Si por lo contrario se destina a acumular riquezas artificiales, aún podría ser exonerado si la actividad comercial de donde surge el lucro sirve para proveer a la patria de cosas necesarias, en cuyo caso se puede considerar «de interés público». De esta forma, si la ganancia que obtiene el comerciante se destina a la satisfacción de necesidades (propias, de los pobres o de la patria), el comercio deviene legítimo y «entonces la negociación se volverá lícita». Esa posición contrasta con la defendida en el artículo 1 de esta cuestión, donde consideraba injusto y pecaminoso cualquier intercambio en que una de las partes recibiera menos de lo que da, así como con la posición de la Iglesia desde tiempos de San Crisóstomo: «el que adquiere una cosa para obtener un lucro, revendiéndola tal cual es y sin modificación, es uno de aquellos mercaderes que fueron

38 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 4, .omo III, p. 600.

arrojados del templo de Dios»[39]. También contrasta con la censura del comercio hecha por Aristóteles, para quien el problema fundamental del comercio radica en su esencia misma, ya que está regido por el lucro y por tanto aleja al ser humano de su fin último y es realizado contra el prójimo, independientemente del uso que el comerciante haga de su ganancia.

Esta mayor tolerancia de Aquino frente al comercio es consistente con el poder creciente de los comerciantes y el apoyo cada vez más irrestricto que les brinda la Iglesia[40]. La justificación ideológica del comercio seguirá aumentando entre los sucesores de Aquino[41], hasta el punto en que unas décadas más tarde se justificará la ganancia comercial por el provecho que la transacción significa para el comprador. Su condena de la usura, no obstante, se mantiene tan implacable como la de Aristóteles.

Usura, valor y trabajo

En el Antiguo Testamento se encuentran diversos pasajes en que la usura es condenada[42]. En el Nuevo Testamento Lucas pone en labios de Jesús la condena:

39 Juan Crisóstomo, citado por Aquino, *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxvii, art. 4, Tomo III, p. 598.

40 Ver Jacques Le Goff [2004], 51-83.

41 Por ejemplo, Duns Scoto admite el cambio lucrativo (vender más caro de lo que se ha comprado, con fines puramente pecuniarios), a condición de que cumpla con dos sencillas reglas: «Primera, que tal cambio sea útil a la república, y segunda, que el comerciante reciba el precio correspondiente según su diligencia, prudencia, solicitud y peligros». Citado por Sierra Bravo [1975], p. 169.

42 Por ejemplo, Éxodo XXII, 24; Levítico XXV, 35-37; Deuteronomio XXIII, 20; Salmo XV; Ezequiel XVIII, 13.

> Y si prestareis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracias tendréis? Porque también los pecadores prestan a los pecadores, para recibir otro tanto. […] prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón[43].

Aquino comparte la enérgica condena que la Iglesia hace de la usura:

> […] el usurero peca en la medida en que inflige una injusticia al que acepta el préstamo a interés[44].

En coherencia con las condenas bíblicas contra la usura, la Iglesia había prohibido a los clérigos el cobro de intereses por el préstamo de dinero, ya en el canon 20 del Concilio de Elvira, hacia el año 300, y en el canon 17 del Concilio de Niza, en 325. Esta prohibición fue extendida a los laicos por el Concilio de Clichy, en 626, y por Carlomagno a través de la *Admonio generalis*, en 789, lo cual fue ratificado por diversas normas del derecho canónico, entre ellas el Decreto de Graziano, hacia 1140, la decretal *Consuluit* de Urbano III en 1186 y las decretales de Gregorio IX hacia mediados del siglo XIII. La usura había sido asimilada al robo a finales del siglo XI por San Anselmo, como parte de las prohibiciones vinculadas al cuarto mandamiento: *Non furtum facies* (No robarás jamás). A partir de allí había sido condenada violentamente por los principales teólogos del cristianismo y por los principales Concilios de los siglos XII y XIII (Letrán II en 1139, Letrán

43 Lucas VI, 34-35. Ver también Lucas VI, 36-38, Ezequiel XVIII, 13.

44 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxviii, art. 4, tomo III, p. 606.

III en 1179, Letrán IV en 1215, el Segundo Concilio de Lyon en 1274, el Concilio de Viena en 1311)[45].

Dos tipos de argumentos conjuga Aquino en la condena de la usura. En primer lugar, la usura contraviene el precepto de que la riqueza en exceso debe destinarse al uso de quien la necesita, y el deudor es una persona necesitada a diferencia del usurero. En segundo lugar, puede ser asimilada al hurto, ya que consiste en la venta de algo que no existe. Este segundo argumento debe ser analizado en detalle. Se funda en una clasificación de los bienes en dos tipos: los durables y los no durables. En el caso de los bienes durables, como una casa, el préstamo del objeto implica que se vende su uso durante un cierto periodo sin transferir la propiedad del objeto, que debe ser devuelto al cabo del tiempo; por ello no se cobra por el objeto sino solamente por su uso. En el caso de los bienes perecederos, como el vino y el trigo, el préstamo del objeto equivale a su venta, ya que al usar el objeto, éste no puede ser devuelto porque el uso implica su desaparición:

> Hay ciertos objetos cuyo uso consiste en su propia consumición; así consumimos el vino utilizándolo para la bebida y el trigo al emplearlo para la comida. De ahí que en estos casos no deban computarse separadamente el uso de la cosa y la cosa misma. De ahí que, tratándose de tales objetos, el préstamo transfiere la propiedad de los mismos[46].

45 Jacques Le Goff [1986], pp. 19-39.
46 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxviii, art. 1, tomo III, p. 601.

Por ese motivo, al prestar un objeto cuyo consumo implica su desaparición, se demanda no la devolución del objeto (que con su uso ha dejado de existir) sino pago de un valor equivalente al del objeto, independientemente del uso que haya hecho quien lo tomó prestado. No se cobra el objeto y además el servicio prestado por su uso:

> […] comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre *usura*[47].

El dinero, según Aquino, constituye un objeto como estos últimos. Su uso consiste en intercambiarlo por otros objetos, de manera que desaparece tras su uso y no es posible devolverlo a su dueño. Lo que corresponde es pagar a su dueño el equivalente de ese objeto, como se hace con el vino o el trigo. Cobrar el equivalente (esto es, la restitución del principal) y además cobrar por su uso (los intereses) sería una injusticia. Y eso es precisamente lo que hace la usura:

> Recibir interés por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, con lo que manifiestamente se produce una desigualdad que es contraria a la justicia[48].

Esta prohibición de la usura dio lugar a una serie de prácticas comerciales que tenían el propósito de camu-

47 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxviii, art. 1, tomo III, p. 601.
48 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxxviii, art. 1, tomo III, p. 601.

flarla. Entre las más corrientes se encontraban dos: la venta a crédito, disimulada bajo la forma de un precio de venta más alto que el precio al contado, pagadero cierto tiempo después de librada la mercancía, y el financiamiento de la producción o la importación de mercancías, igualmente disimulado bajo la forma de un precio de compra más bajo que el de contado, pagado por adelantado. La siguiente referencia que hace Aquino a esas prácticas en su *Suma de Teología* evidencia lo generalizadas que habían llegado a estar en su época:

> [...] si alguien quisiera vender géneros por encima de su justo precio a fin de conceder al comprador una demora sobre el pago del dinero, comete una usura manifiesta, porque tal dilación en el pago del precio tiene la naturaleza de un préstamo. Por consiguiente, todo lo que, más allá del justo precio, se exija en atención a dicha demora es como el interés del préstamo, lo cual pertenece a la naturaleza de la usura. Igualmente también si un comprador quiere comprar una cosa por debajo de su justo precio porque pagase el importe antes de que pueda entregársele el objeto, comete pecado de usura, pues también esta anticipación del pago del dinero tiene naturaleza de préstamo cuyo interés lo constituye lo que se disminuye del justo precio de la cosa comprada. Pero si se quisiera rebajar algo del justo precio con el fin de obtener antes el dinero, no se pecaría con el pecado de usura[49].

La lucha contra la usura requiere que sean identificadas y prohibidas estas prácticas, cuyo propósito es

49 *Suma de Teología,* 2-2, quaestio lxxviii, art. 2, tomo III, p. 605.

camuflar el interés bajo la forma de precios por encima o por debajo del *justum pretium.* Para desenmascararlas debe precisarse cuál es el justo precio, de manera que toda transacción hecha a un precio diferente resulte sospechosa de constituir una argucia destinada a evadir la prohibición de la usura[50]. En ese contexto cobra relevancia la discusión sobre la determinación del justo precio.

El justo precio es para Aquino aquel que coincide con el valor de la cosa. Puesto que según se infiere de las reflexiones de Aquino el valor es algo diferente del precio, ¿en qué consiste el valor de la cosa? *Suma de Teología* no ofrece una respuesta a esa pregunta, pero en los comentarios a los textos de Aristóteles se encuentra una propuesta sorprendente.

En el pasaje donde está discutiendo si la conmensurabilidad es posible por la necesidad (*chreia*) o por la moneda, Aristóteles se pregunta «cuántos pares de sandalias equivalen a una casa o a un determinado alimento» y responde: «es preciso, pues, que entre el constructor y el zapatero haya la misma relación que hay entre una cantidad de sandalias y una casa o tal alimento»[51]. Unos renglones más adelante repite la regla enunciada:

> Habrá, por tanto, reciprocidad cuando la igualación en el cambio llegue a ser tal que el agricultor sea al zapatero como el producto del zapatero al del agricultor[52].

50 Sewall [1901], pp. 20-22.
51 *Ética Nicomáquea*. Libro V, pp. 251-252; 1133a20.
52 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 252; 1133a30. Se corrige la traducción, que dice «como el producto del zapato al del agricultor».

Este pasaje ha inspirado torrentes de tinta entre los intérpretes de Aristóteles. Aquino es quizás el primero en llamar la atención sobre dicho pasaje, cuyo significado «parece contrario a lo que fue dicho antes»[53]. En efecto, Aristóteles había señalado que «en las relaciones entre individuos, lo justo es sin duda una igualdad y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción [la geométrica], sino según la aritmética»[54]. La justicia conmutativa, que impera en los intercambios, debe buscar la igualación de los objetos, mientras que la justicia distributiva, que impera en la distribución de bienes comunes (como los honores y posiblemente el botín de guerra), mantiene la diferencia entre los hombres[55]. La citada frase de Aristóteles pareciera afirmar que las diferencias existentes entre el agricultor y el zapatero deben reflejarse como una diferencia cuantitativa entre los productos que intercambian (las sandalias y el alimento).

Mucho se ha discutido sobre el significado de la proporción mencionada por Aristóteles en esa oración.

53 Aquinas. Commentary on Aristotle's *Nichomachean Ethics*, p. 309.

54 *Ética Nicomáquea*. Libro V, p. 247; 1131b30.

55 De Roover [1951, pp. 495-496]: «La justicia distributiva, entonces, regula la distribución de la riqueza y el ingreso. Según Aquino –seguido por todos los Doctores–, la base de esa distribución dependía de la estructura social y podría variar de una sociedad a otra. La justicia conmutativa, por otra parte, se ocupó de las relaciones entre individuos y estaba basada en el principio de igualdad absoluta, ya que la justicia requería que la cosa entregada fuera el equivalente de la cosa recibida. Consecuentemente, el intercambio de bienes, como en la compra y la venta, estaba dentro de la provincia de la justicia conmutativa. Por lo tanto, esta última se aplica a la teoría del valor y el precio». Traducción del autor. Ver también Worland [1977, 515-516].

La interpretación más difundida es que entre el agricultor y el zapatero existe una diferencia que debe reflejarse en la proporción en que se intercambian sus productos respectivos. ¿Cuál es esa diferencia ? Meek interpreta que la diferencia entre ambos productores se refiere a su estatus social, de forma que cuanto mayor sea el estatus de uno de ellos mayor es la cantidad de bienes que debe recibir del otro a cambio de sus propios productos[56]. Soudek y Spengler interpretan que la diferencia entre los productores se refiere a las diferencias de calificación (*skill*) entre ellos[57]. Esta interpretación, al igual que la de Meek, presenta dos deficiencias como respuesta a la pregunta que se está haciendo Aristóteles: (i) que las proporciones de intercambio entre los objetos sean determinadas por el estatus o la calificación de sus productores, quiere decir que no dependen de un atributo intrínseco a los objetos sino de un factor externo, una exterioridad, y (ii) dicho atributo extrínseco tendría el inconveniente adicional de ser incuantificable –es decir, la interpretación de esos autores presenta la misma deficiencia que la necesidad. Además de esas dos deficiencias, en esta inter-

56 Meek [1956, 295 n]: «Lo que Aristóteles estaba diciendo en realidad, creo, era simplemente que el intercambio de mercancías a sus 'valores', ponderados según las diferencias de habilidad y condición, fue el método 'natural' (y 'justo') de intercambiarlos». Traducción del autor.

57 Spengler [1955, 384 n 52]: «Por 'mejor' él quiere decir más cualificado. Puede estar dando a entender, aunque no lo dice, que la escasez relativa y por lo tanto el valor de cambio relativo del trabajo de una persona está positivamente asociado con (lo que los hombres llaman) su habilidad». Traducción del autor. Soudek [1952, 46]: «La ecuación de bienes es por lo tanto idéntica a la ecuación de las habilidades de las cuales ellos son productos».

pretación se estaría contraviniendo el principio de la justicia conmutativa, según el cual debe predominar la igualdad de la cosa.

Una tercera interpretación es la de Schumpeter, que coincide con la ofrecida en su momento por Aquino: la proporción de intercambio debe reflejar las cantidades de trabajo que cada productor ha destinado a su producto[58]. Con esta interpretación, Aquino se haría acreedor del mérito de haber resuelto el enigma de la conmensurabilidad, planteado tan rigurosamente por el Filósofo, y al mismo tiempo el de haber realizado la primera formulación de lo que se denominará la teoría del valor trabajo. Aquino señala que al establecer las proporciones de intercambio entre dos objetos, por ejemplo casa y cuchillo, debe considerarse la proporción entre el trabajo dedicado por el constructor y el trabajo dedicado por el herrero. Puesto que la construcción de una casa requiere más trabajo que la fabricación de un cuchillo, una casa y un cuchillo no son iguales; para igualarlos sería necesario que el número de cuchillos que se da a cambio de una casa sea a una casa como el trabajo del constructor al trabajo del herrero.

Este aporte de Aquino no le ha sido adecuadamente reconocido, en parte por un error en la traducción de ese pasaje del latín al inglés, que fue descubierto hasta

58 Schumpeter [1954, p. 60, n 1]: «Así como el trabajo del agricultor se compara con el trabajo del zapatero, el producto del agricultor se compara con el producto del zapatero. Al menos yo no puedo encontrar ningún otro sentido a este pasaje. Si estoy en lo cierto, entonces Aristóteles estaba buscando a tientas algún tipo de teoría costo-trabajo del precio, que fue incapaz de establecer explícitamente». Traducción del autor.

muy recientemente por Worland [1977]. El pasaje de los *Comentarios* de Aquino que contiene el error de traducción descubierto por Worland es el siguiente:

> En esta [la justicia conmutativa] la proporcionalidad debe ser empleada con el fin de lograr una igualdad de las cosas porque el trabajo de un artesano es de más valor que el trabajo de otro [the work of one craftsman is of more value than the work of another], por ejemplo, la construcción de una casa que la producción de un cuchillo. Por lo tanto, si el constructor intercambió su trabajo por el trabajo del herrero, no habría igualdad de lo dado y lo tomado, es decir, de la casa y el cuchillo[59].

La frase «el trabajo de un artesano es de más valor que el trabajo de otro» podría ser interpretada en el sentido de que la remuneración del constructor es mayor que la del herrero, y que las diferencias de remuneración se transfieren al valor de los objetos que cada uno produce. Esta interpretación se sumaría a las ya mencionadas de Meek, Soudek y Spengler: un factor externo a los objetos, como es la remuneración del trabajo, determinaría la proporción de intercambio entre ellos. De acuerdo con esta interpretación, Aristóteles sería un precursor de la teoría de la imputación de la Escuela Austriaca, tal como lo sostiene Kauder[60]. Dicha interpretación es inco-

59 Commentary on Aristotle's *Nichomachean Ethics*, p. 309. Traducido por el autor.

60 Ver Emile Kauder [1953], p. 639. Friedrich von Wieser afirma que el valor de los factores de la producción se deriva de la utilidad que han conferido al producto final.

rrecta, entre otras cosas porque se basa en un error de traducción. Worland tuvo acceso al texto en latín de Aquino, en el cual el pasaje anterior se lee en realidad de la siguiente manera:

> En el caso de la justicia conmutativa, siempre se requiere que haya igualdad de una cosa a cosa [...] Y en ese caso es necesario adherirse a la proporcionalidad para establecer la igualdad de las cosas ya que el trabajo de un artesano es mayor que el trabajo de otro, como la construcción de una casa y la fabricación de cuchillos[61].

Como puede verse, la frase «el trabajo de un artesano es de más valor que el trabajo de otro» realmente aparece en el texto latino de Aquino como «el trabajo de un artesano es mayor que el trabajo de otro». Siendo así, lo que Aquino interpreta del texto sobre la proporcionalidad de Aristóteles es que la igualdad entre los objetos se establece con base en la cantidad de trabajo que requiere su producción: la casa tendría un mayor valor que el

61 Worland [1977, p. 516]. Traducido del inglés por el autor. La traducción de Worland se lee así: «In the case of commutative justice it is always required that there be equality of thing to thing […] And in this case it is necessary to adhere to proportionality to establish equality of things since the work of one craftsman is greater that the work of another, as the building of a house and the making of knives». Según lo cita Worland, el texto en latín de Aquino se lee como sigue: «Sed in hoc oportet adhiberi proportionalitatem ad hoc, quod fiat aequalitas rerum, eo quo actio unius artificis major est quam actio alterius, sicut aedificatio domus, quam fabricatio cultelli». Ethicorum, Liber V, Lectio VIII, en Opera Omnia, 21:170.

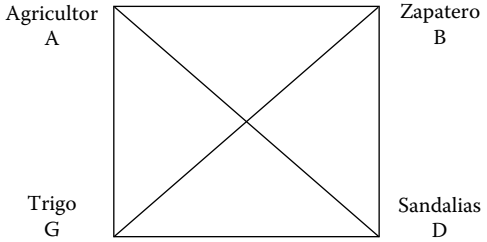
cuchillo porque es el resultado de una mayor cantidad de trabajo, de manera que la proporción de intercambio entre casa y chuchillo debe corresponder con la proporción entre las cantidades de trabajo necesario para producir el cuchillo y la casa. Esta posición es reiterada por Aquino unos párrafos adelante, cuando dice lo siguiente:

> […] si un agricultor da una fanega de trigo por una sandalia, habría un surplus de trabajo en su producto y tendría un exceso de pérdida porque habría dado más de lo recibido[62].

El intercambio entre trigo y sandalia no puede darse en una proporción de una fanega por una sandalia, por la sencilla razón de que en esa proporción no hay igualdad entre ambos objetos, ya que una fanega de trigo es producida por una cantidad mayor de trabajo que la sandalia. Si aceptara la transacción en la proporción de una fanega por una sandalia, el agricultor recibiría menos trabajo bajo la forma de sandalia que el trabajo que entrega bajo la forma de una fanega de trigo. Así, pues, en este pasaje Aquino propone cuál es a su juicio esa sustancia cuantificable que está presente en los diversos objetos y que al permitir compararlos como cantidades específicas de ella los hace conmensurables: el trabajo. Si producir una fanega de trigo requiere x veces más trabajo que fabricar una sandalia, la proporción de intercambio entre sandalias y trigo con que se establece su igualdad es *1 fanega de trigo = x sandalias*. De esta forma, el trabajo

62 Commentary on Aristotle's *Nichomachean Ethics*, p. 313. Traducción del autor.

haría las cosas conmensurables, de manera que las proporciones en que se igualan se definirían en función de las cantidades de trabajo con que son producidas. El diagrama siguiente, elaborado por Aquino, ilustra cómo se establece la igualdad de los objetos en el intercambio y con ella la reciprocidad entre sus poseedores:



A representa el agricultor y G su producto, una fanega de trigo; B representa el zapatero y D «su producto equiparado, es decir, la cantidad de sandalias cuyo valor sea igual al valor de una fanega de trigo». La reciprocidad que impone la justicia conmutativa se logra, según Aquino, si el agricultor A recibe de B, a cambio de una fanega de trigo, la cantidad de sandalias cuyo valor equivale al de una fanega de trigo: «Habrá entonces una justa reciprocidad si A se une con D y B con G. Si no hay tal compensación los hombres no compartirán sus bienes con ningún otro»[63].

La interpretación hecha por Aquino de la confusa frase de Aristóteles («que el agricultor sea al zapatero como el producto del zapatero al del agricultor») va más allá de Aristóteles y constituye posiblemente el primer antecedente de la solución que Marx ofrece al enigma planteado por Aristóteles[64]. Durante los seis siglos que separan a Aquino de Marx, se abandona la reflexión metafísica sobre la conmensurabilidad de los objetos intercambiados.

63 Commentary on Aristotle's *Nichomachean Ethics*, p. 313. Traducción del autor.

64 Uno de los pocos historiadores que reconoce en Aquino un antecedente de la teoría del valor trabajo es Tawney [1926], p. 48, quien llega a afirmar «El verdadero descendiente de las doctrinas de Aquino es la teoría del valor-trabajo. El último de los escolásticos fue Karl Marx». Traducción del autor. Con esta opinión difieren categóricamente otros autores como Raymond de Roover [1967], p. 17. Este último autor sostiene que «En ningún sitio se menciona el trabajo como el creador o la medida del valor. La interpretación de Tawney, pues, debe ser rechazada por contradecir las fuentes». Traducción del autor.

3. JOHN LOCKE

John Locke (1632-1704) escribe durante un periodo de intensas transformaciones en la economía y la sociedad inglesas, que servirán de preámbulo para la gran revolución industrial del siglo XVIII. Entre ellas destacan la concentración de las pequeñas explotaciones y de las antiguas tierras comunales en manos de la alta y media nobleza, así como su arriendo a agricultores capitalistas que producían para el mercado y desarrollaron nuevas técnicas de cultivo; el empobrecimiento de la población campesina y su migración a las ciudades; la expansión colonial y el desarrollo de las principales vías comerciales de navegación; la supresión de los principales obstáculos que el señorío feudal y los gremios imponían a la generalización del trabajo asalariado y a la constitución del mercado; el desarrollo de una institucionalidad al servicio de la propiedad privada y del mercado. Estos procesos fueron acompañados de una serie de guerras religiosas que culminaron con la Revolución Gloriosa de 1688, de la que nació la monarquía parlamentaria.

Locke, considerado por muchos el padre del liberalismo, es posiblemente el principal ideólogo de esa revolución y del estado civil que surgió de ella. Ofrece una explicación del origen de la propiedad privada a partir de la libertad del individuo, y justifica con argumentos teológicos la acumulación de capital, hasta entonces conde-

nada por el cristianismo; el capitalismo, liberado de los excesos del absolutismo, contribuirá con la realización en la sociedad civil de los derechos de la ley natural: la propia conservación, la protección de la vida, la libertad y la propiedad privada. Sus escritos económicos hacen aportes originales en diversos campos –teoría monetaria, renta de la tierra, comercio exterior–, y su reflexión en torno al origen del valor influye sobre la mayor parte de los economistas clásicos.

El primer apartado de este capítulo resume sus argumentos sobre el papel del trabajo y del dinero en el origen y desarrollo de la propiedad privada y de la acumulación de capital, que funda una nueva ética en relación con la riqueza, mucho más acorde con el desarrollo capitalista que la predominante en el seno de la Iglesia. El segundo apartado analiza cómo en el desarrollo de esos argumentos Locke realiza la primera formulación de la teoría del valor trabajo, en términos quizá más definidos que en los trabajos de Adam Smith. El tercer apartado estudia los conceptos de valor natural intrínseco y valor de cambio, con los cuales Locke formula la separación de la mercancía en dos dimensiones completamente independientes. El cuarto apartado, finalmente, resume la posición de Locke frente a la usura, en la cual se revela el pragmatismo radical de este gran pensador.

El trabajo y el dinero en el origen y desarrollo de la propiedad privada

En *Dos Tratados de Gobierno*, John Locke desarrolla un argumento que justifica la existencia de la propiedad privada y en última instancia de la acumulación de capital.

A partir de la constatación de que Dios entregó la naturaleza a Adán y sus descendientes para su uso y disfrute en común, Locke señala que el trabajo es el medio para servirse del don de Dios y a su vez el origen de la propiedad privada.

Efectivamente, según Locke los frutos de la tierra, tal y como se presentan espontáneamente en la naturaleza, no pertenecen a ningún ser humano. En esa condición natural no pueden cumplir el mandato divino de satisfacer la necesidad humana; para hacerlo, deben ser apropiados de alguna manera:

> […] habiendo sido dados para el uso de todos los hombres, debe necesariamente haber algún medio de apropiárselos antes de que pierdan todo uso o beneficio para cualquier hombre en particular[1].

¿Cuál es ese medio a través del cual el ser humano se apropia los frutos de la naturaleza para destinarlos a su propio uso y deleite, tal como fue previsto por el Creador? La respuesta de Locke es el trabajo. La naturaleza es originalmente común a todos los seres humanos; sin embargo, cada uno es propietario de su propia persona y «nadie tiene ningún derecho sobre ella»[2]. Como conse-

1 John Locke [1680a], *Second treatise on government*, §26, p. 353. Traducción del autor.

2 ¿Qué quiere decir la afirmación de que cada uno es propietario de su persona? Esa formulación supone una curiosa separación entre el uno-propietario y su persona-propiedad. Del contexto parece colegirse que la distinción hecha por Locke entre «uno» y «su propia persona» es simétrica de la que varios siglos después hará el psicoanálisis entre el sujeto (que correspondería con «cada uno») y su cuerpo (que correspondería con «su propia persona»). Este

cuencia de ese hecho, también le pertenece «la labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos»[3]. Al aplicar su actividad sobre los frutos de la naturaleza, mezcla lo que es suyo (su labor) con lo que es de todos, y de esa manera hace que aquel fruto común, mezclado con su propio trabajo, devenga suyo y excluya, por lo tanto, el derecho que sobre él tenían originalmente los demás hombres. El pasaje en que Locke presenta este argumento es el siguiente:

> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores son comunes a los hombres, sin embargo cada uno tiene la propiedad de su propia persona. Salvo él mismo, nadie tiene ningún derecho sobre ella. El trabajo que realiza su cuerpo y la obra de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos. Sea como sea, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha mezclado su trabajo con ella, le ha unido algo que es únicamente suyo, con lo cual la ha convertido en su propiedad. Siendo él quien la ha sacado del estado común en que la colocó la Naturaleza, con su trabajo le ha agregado algo que la excluye del derecho común de los demás hombres. Siendo el trabajo propiedad incuestionable del trabajador, nadie salvo él puede tener derecho sobre lo que obtiene una vez que le ha unido su esfuerzo, por lo menos cuando hay suficiente cantidad en común para los demás[4].

Como puede verse, en la última frase Locke introduce una restricción que será comentada en breve. El pasaje anterior resume lo que para el filósofo liberal constituye el origen de la propiedad privada y su justificación:

> […] es tomando una parte de lo que es común, y sacándola del estado en que la Naturaleza la puso, como *comienza la propiedad*, sin la cual lo común no tiene utilidad. Y la toma de esta parte o la otra no depende del consentimiento expreso de todos los poseedores en común[5].

En su estado común originario, los bienes de la naturaleza no pueden ser usados por el hombre, destino para el cual le fueron dados por Dios. Retirarlos del estado común es un requisito para su uso, y dicho retiro constituye la apropiación privada. Mediante el trabajo, los bienes de la naturaleza pasan a un nuevo estadio intermedio entre el estado común en que se encontraban originariamente y el uso privado para el cual estaban predestinados; ese estadio intermedio constituye la propiedad, dice Locke, indispensable para que los bienes puedan ser usados y consumidos. Ahora bien, se trata de la propiedad sobre bienes destinados al uso. El argumento del trabajo como medio de apropiación tiene sentido

pasaje de Locke prefigura una justificación del trabajo asalariado, ya que el trabajador tendría la potestad, como cualquier propietario, de disponer de su propiedad, la fuerza de trabajo.

3 John Locke [1680a], *Second treatise on government*, §27, p. 209. Traducción del autor. En el original de Locke se lee «The *labour* of his body, and the *work* of his hands […]». Las cursivas han sido añadidas.

4 John Locke [1680b], §32, p. 43.

5 John Locke [1680b], §28, p. 41. Las cursivas han sido añadidas.

para justificar la propiedad privada de los bienes de consumo, pero no la propiedad privada de los medios de producción, en particular la tierra; sin embargo, Locke extiende el argumento con que justifica la apropiación de los frutos de la naturaleza para justificar la apropiación de la naturaleza misma.

En efecto, para Locke no solo los bienes brindados por la naturaleza pueden ser apropiados privadamente, sino también la tierra. Al trabajarla, el ser humano mezcla algo propio con la tierra, con lo cual puede considerarla como propia, exactamente como propios son los frutos que ha recogido de las tierras comunes:

> Toda la tierra que un hombre pueda labrar, plantar, mejorar, cultivar y consumir los productos que produce, constituye la medida de su propiedad. Con su trabajo, como si dijéramos, la separa de la que es común. Aquel que, obedeciendo el mandato divino, domina, labra y siembra una parte de la tierra, le agrega algo que es de su propiedad, algo sobre lo que los demás no tienen título, ni le pueden arrebatar sin injuria[6].

En estos pasajes Locke introduce tres restricciones complementarias al derecho de apropiación. En primer lugar, la apropiación sólo puede ejercerse sobre los bienes y la tierra que permanecen en «el estado en que la Naturaleza la puso»; ello significa implícitamente que no pueden ser objeto de apropiación mediante el trabajo los bienes ni la tierra que ya no se encuentran en ese estado

6 John Locke [1680b], §32, p. 43.

común por haber sido previamente apropiados por otra persona. La apropiación privada se desarrolla a costas de la propiedad común, pero no puede hacerlo en contra de la propiedad privada.

En segundo lugar, a través del trabajo propio el ser humano puede apropiarse una porción de los bienes comunes de la naturaleza, siempre y cuando deje en el estado común bienes suficientes para los demás: «por lo menos cuando hay suficiente cantidad en común para los demás»[7]. Esto se aplica también a la tierra apropiada originalmente, cuando había suficiente para que cualquier otro se apropiara de aquella que requería para hacer frente a sus propias necesidades. Locke no menciona qué ocurriría si la apropiación de los bienes comunes por una persona dejara a los demás sin bienes para satisfacer sus propias necesidades. Se recordará que en esa circunstancia Aquino justificaba que se irrespetara la primera restricción: en caso de extrema necesidad, el ser necesitado puede legítimamente hurtar lo que necesita sin que ese acto sea pecaminoso. Locke no aborda la cuestión.

Hay una tercera restricción para la apropiación, que se deriva del origen mismo de la propiedad privada. Según se vio, la propiedad privada es un estado intermedio entre el estado común y el uso y consumo, lo cual implica que no es lícito apropiarse de bienes más allá de las propias necesidades de uso y consumo. El derecho de cada quien a apropiarse de los bienes de la naturaleza se limita al derecho de usarlos, esto es, de servirse de ellos para las necesidades de la vida. Locke introduce un pequeño matiz en la formulación de esta restricción, de

7 John Locke [1680b], §32, p. 43.

manera que lo ilícito no es apropiarse más de lo que se puede consumir, sino que en virtud de ese exceso se provoque un desperdicio. Si la persona se apropia de una cantidad superior a la que pueda consumir, y en virtud de eso los bienes apropiados terminan desperdiciándose o echándose a perder sin que ningún otro pueda disfrutarlos, estaría violando la ley común de la naturaleza y quedaría expuesta a castigo:

> […] si había tomado más de lo que podía usar, estaba robando a los demás[8].

> […] si perecían en su poder sin haberlos utilizado debidamente, si los frutos o la caza se pudrían antes de que pudiera consumirlos, violaba con ello la ley común de la Naturaleza y se exponía a ser castigado, porque había invadido el derecho de su vecino, ya que su propio derecho no iba más lejos del autorizado por el uso de esas cosas, que únicamente podían servirle para satisfacer las necesidades de su vida[9].

Esta restricción se aplica también a la apropiación de la tierra: el hombre puede apropiarse de tanta tierra como se lo permita su trabajo, pero aquella que se apropie de más y deje ociosa podría legítimamente serle arrebatada a favor de quien sí la necesite:

> Todo lo que un hombre labrara y cosechara, recogiera y utilizara antes de que se estropeara, le pertenecía por un derecho particular. Igualmente, todo lo que cercara, alimentara y utilizara del ganado y los productos de la tierra, era suyo también. Pero si la hierba de sus cercados se pudría sobre la tierra, o los frutos de su plantación perecieran sin haberse recogido y apilado debidamente, la parcela de tierra en que se encontraban, no obstante estar cercada, sería mirada como abandonada y podía pasar a ser posesión de cualquier otro hombre[10].

8 John Locke [1680b], §46, p. 52.
9 John Locke [1680b], §37, p. 46.

En esta tercera restricción, según la cual la necesidad constituye el límite de la apropiación de bienes y de tierra, puede hallarse un resabio de la ética, predominante hasta entonces, de Aristóteles y de Aquino, que establecía el límite de las riquezas materiales en la necesidad. Según Aristóteles, el exceso de bienes exteriores por encima de las necesidades de la vida «necesariamente perjudica, o no sirve de nada a los que los poseen»[11]. Según Aquino, por la posesión individual de los bienes exteriores «no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre»[12].

No obstante, esta restricción queda anulada con la aparición del dinero, gracias al cual la acumulación ilimitada de riqueza se vuelve compatible con el derecho natural tal y como Locke lo concibe. En efecto, para Aristóteles y Aquino el límite de la apropiación de bienes exteriores por parte de un hombre está dado por lo que ese hombre y su familia requieren para satisfacer sus

10 John Locke [1680b], §38, pp. 46-47.
11 *Política*. Libro VII, p. 401; 1323b.
12 *Suma de Teología*, 2-2, quaestio lxvi, art. 7, tomo III, p. 548.

necesidades –y en esa medida es un límite definido por la naturaleza–. Para Locke ese límite está dado por lo que el hombre sea capaz de no desperdiciar. Cuando sólo existen bienes perecederos, ambas concepciones del límite a la apropiación de riqueza coinciden: el hombre puede apropiarse sólo de lo que puede consumir, pues lo que no consume perece y se desperdicia. Sin embargo, con la aparición del dinero –el bien no perecedero por excelencia– ambas concepciones se distancian. Gracias al dinero, el ser humano puede apropiarse de bienes perecederos en cantidades muy superiores a las que puede consumir, pues al intercambiar el exceso de dichos bienes por dinero evita que perezcan; el dinero, así, permite apropiarse de cualquier cantidad de riqueza sin infringir la norma de evitar el desperdicio y por lo tanto «sin violar la ley común de la Naturaleza ni invadir el derecho de su vecino», entendido éste como el derecho de que los bienes de la naturaleza sean usados y no se desperdicien.

La acumulación ilimitada de riqueza queda justificada con una definición particular de la ley común de la naturaleza: lo censurable no es acumular riqueza por encima de lo necesario, como para Aristóteles y Aquino, sino desperdiciarla. Locke es consciente de la gran transformación que introduce su concepción de la justicia en el derecho natural:

> […] si [el hombre] intercambiaba sus nueces por una pieza de metal, [h]alagado por su color, o sus ovejas por unas conchas, o lana por una piedrecita chispeante o por un diamante, guardando estas cosas para sí toda su vida, no lesionaba el derecho de nadie. Podía acumular tantas de estas cosas durables como quisiera. No excedía los límites justos de su derecho de propiedad por la amplitud de su posesión, sino por el perecimiento inútil del algo en sus manos[13].

Locke aporta una nueva concepción de la justicia que resulta compatible con la acumulación de riqueza. Pero no solo eso; además entiende y hace explícito el papel central que juega el dinero en el enriquecimiento de las sociedades europeas. La transformación de la riqueza material en dinero permite la expansión creciente de la producción. Si no existiera un bien imperecedero como el dinero que pudiera ser intercambiado por los bienes perecederos que produce la laboriosidad humana, ¿quién tendría interés en producir más allá de lo que él y su familia necesitan? El dinero es para Locke el medio de transformar la riqueza perecedera en riqueza acumulable, lo cual significa que es la forma por excelencia de la riqueza. Con él es posible producir más allá de lo que se requiere y liberar de sus límites naturales el deseo de acumular riqueza.

> Así como los diversos grados de laboriosidad proporcionaban a los hombres bienes en proporciones distintas, la invención del dinero les dio la oportunidad de seguir adquiriendo y aumentando sus posesiones. […] Sin nada que pudiera ser usado como dinero, por lo común o perecedero de su condición, ¿qué razones podía tener alguien para aumentar sus posesiones más allá de lo necesario para el consumo de su familia y para que estuviera plenamente suplida, ya fuese con lo

13 John Locke [1680b], §46, p. 52.

> que su laboriosidad le podía proporcionar o con lo que podía intercambiar con otros productos igualmente perecederos?[14].

He allí la nueva ética del capital, casi plenamente desplegada. Sin dinero no hay razones para tener posesiones más allá de lo necesario para el consumo propio y de su familia; con el dinero, por el contrario, surge como lo temía Aristóteles un nuevo propósito de la laboriosidad: la acumulación de dinero, que va más allá de la necesidad. El dinero, sin embargo, no es suficiente para que la acumulación ilimitada de riquezas sea posible; hace falta otro ingrediente del que Locke tiene conciencia: el trabajo asalariado.

El trabajo (asalariado) como fuente del valor

Hasta ahora se han comentado las referencias que hace Locke al trabajo como el medio por el cual el hombre se apropia de los bienes que le ofrecen la Naturaleza y la tierra. Sin embargo, el trabajo para Locke no solo es el medio de apropiación sino además la fuente del valor. A esta conclusión no llega como respuesta a una pregunta metafísica sobre la conmensurabilidad de los objetos intercambiados, tal como Aristóteles y Aquino –o más tarde Marx–, sino por la constatación de un hecho empírico: la diferencia *material* entre el capullo en la naturaleza y el traje de seda en el escaparate de la tienda, es

14 John Locke [1680b], §48, p. 53.

resultado de la transformación que ejecuta el trabajo humano; de ahí colige Locke que la diferencia en *el valor* del capullo y del traje de seda se deriva de esa transformación material efectuada por el trabajo y por ende resulta de la adición de trabajo humano:

> […] es el trabajo lo que hace la diferencia en el valor de todas las cosas[15].

El siguiente pasaje constituye una pieza excepcional en el desarrollo de la teoría del valor. En él Locke sostiene que el trabajo añadido por el ser humano a las materias naturales para transformarlas en objetos útiles, constituye la fuente del valor:

> El pan, el vino y las ropas son cosas de diario uso y de gran abundancia. Sin embargo, a no ser por el trabajo que nos proporciona estas cosas utilísimas, las bellotas, el agua, las hojas y las pieles serían nuestro alimento, bebida y abrigo. Porque lo que tiene de mayor valor el pan sobre las bellotas, el vino sobre el agua, el paño o la seda sobre las hojas, las pieles o el musgo, se lo deben por completo al trabajo y a la laboriosidad humana. Las bellotas, el agua y las hojas son el alimento y el vestido que nos proporciona espontáneamente la Naturaleza. Los otros productos, como el pan, el vino y las telas, nos los proporcionan el trabajo y el esfuerzo. Bastará con comparar el exceso de valor que unos tienen sobre otros, para ver que el trabajo constituye la mayor

15 John Locke [1680b], §40, p. 48.

> parte del valor de las cosas de que disfrutamos en este mundo. Y a la tierra que produce todos estos bienes, difícilmente se le pueden atribuir algunas o casi nada[16].

Aquí Locke constata que las transformaciones materiales que requiere la naturaleza para adecuarse a la necesidad humana son realizadas por el trabajo, y que en paralelo a dichas transformaciones el trabajo crea *la mayor parte del valor* de las cosas que disfrutamos. La diferencia de valor entre la naturaleza elaborada («el pan, el vino y las telas») y la naturaleza virgen («las bellotas, el agua, las hojas y las pieles») se debe «por completo al trabajo y a la laboriosidad humana»; el trabajo es la fuente casi exclusiva del valor, mientras que a la tierra «difícilmente se le puede atribuir alguno o casi nada». Producir objetos útiles y producir valor constituyen para Locke dos dimensiones del mismo acto. En esto último, como se verá, aparece como un precursor de Smith, para quien el trabajo es productivo no tanto porque produce objetos sino porque produce objetos que se venden, objetos con valor de cambio.

En el marco de esta reflexión sobre la fuente del valor, Locke no se ocupa de las proporciones de intercambio. En esto contrasta con Aristóteles y Aquino,

16 John Locke [1680b], §42, p. 49. En el original inglés, las últimas oraciones aparecen como sigue: «how much they exceed the other in value, when any one hath computed, he will then see how much *labour makes the far greatest part of the value* of things we enjoy in this world: and the ground which produces the materials, is scarce to be reckoned in, as any, or at most, but a very small part of it […]». John Locke [1680a], *Second treatise on government*, §42, p. 362. Las cursivas han sido añadidas.

quienes a diferencia de él llegan al tema del valor precisamente por su interés en la justicia del intercambio y por tanto en las proporciones justas de intercambio, el llamado «precio justo». William Petty, contemporáneo de Locke, sí reflexiona sobre el papel del trabajo en la determinación de las proporciones de intercambio entre las mercancías, y más concretamente en la determinación del precio, en términos semejantes a Aquino. Según Petty, lo caro o barato que es el grano depende de la cantidad de trabajo que se requiere para producirlo:

> La natural carestía o baratura depende de cuántas manos se requiere para los bienes necesarios de la Naturaleza: el maíz es más barato donde un hombre produce maíz para diez que donde puede hacerlo para seis; y con todo, según lo que el clima disponga a los hombres a la necesidad de gastar más o menos[17].

El precio del grano constituye la proporción de intercambio entre el grano y la plata, determinada por la relación entre las cantidades de trabajo que se requieren para producir grano y plata. Si el tiempo de trabajo requerido para producir plata se reduce a la mitad, el precio en plata del grano se duplica, aunque no haya variado la cantidad de trabajo necesario para producir este último:

17 William Petty [1662], ch. XIV, §17, p. 90. Traducción del autor. En el original se lee así: «That natural dearness and cheapness depends upon the few or more hands requisite to necessaries of Nature: As Corn is cheaper where one man produces Corn for ten, than where he can do the like but for six; and withal, according as the Climate disposes men to a necessity of spending more or less».

> Si un hombre puede traer a Londres una onza de plata de la tierra de Perú en el mismo tiempo que puede producir una fanega de maíz, entonces una es el precio natural de la otra; ahora, si en razón de nuevas y más accesibles minas un hombre puede obtener dos onzas de plata con tanta facilidad como antes una, entonces el maíz será tan barato a diez chelines la fanega como antes lo era a cinco chelines, *ceteris paribus*[18].

En escritos posteriores, Locke sí se pregunta por los determinantes de las proporciones de intercambio, que llamará «*Marketeable* values»; para él no están determinadas por la cantidad de trabajo necesaria para producirlos, como para Petty, sino exclusivamente por su escasez. Sin embargo, independientemente de las proporciones específicas en que los objetos se intercambian –determinadas por su escasez relativa–, el valor de éstos se encuentra para Locke determinado por el trabajo que el ser humano destina a producirlos. Al igual que Smith, Locke no repara en la potencial inconsistencia que puede haber entre el valor de los objetos, concebido como resultado del trabajo, y sus proporciones de intercambio –su precio–, determinado por la escasez; el intento de salvar dicha inconsistencia, por lo contrario, ocupó a Ricardo hasta el momento de su muerte.

18 William Petty [1662], ch. V, §10, pp. 50-51. Traducción del autor. El original se lee así: «If a man can bring to London an ounce of Silver out of the Earth in Peru, in the same time that he can produce a bushel of Corn, then one is the natural price of the other; now if by reason of new and more easie [sic] Mines a man can get two ounces of Silver as easily as formerly he did one, then Corn will be as cheap at ten shillings the bushel, as it was before at five shillings *ceteris paribus*».

No debe pasar inadvertido que para Locke el trabajo crea «la mayor parte» del valor, pero siempre es posible que una parte de él sea atribuible a la tierra. En 1680, al escribir *Dos Tratados de Gobierno*, Locke todavía no ha aprehendido totalmente la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio. Para tener valor, el objeto debe tener algún valor de uso; este último no es para Locke determinante de su valor de cambio, aunque el valor de uso de los productos silvestres es más reducido que el de esos mismos productos adaptados por el trabajo a la necesidad del ser humano.

Este énfasis de Locke en el trabajo como fuente del valor y de la utilidad de los objetos, tiene por contraparte su desdén del aporte hecho por la tierra y en general por la naturaleza: «La Naturaleza y la tierra nos proporcionan los materiales en bruto y casi sin valor»[19]. ¿A qué podría deberse esta insistencia de Locke en que la fuente del valor y en general de la riqueza es el trabajo? Desde el punto de vista político, Locke se alinea con quienes defienden el desarrollo de la agricultura y la manufactura capitalistas, obstaculizado por el *statu quo* del mundo rural y los privilegios de la aristocracia terrateniente. Los productos que conforman la riqueza material de su época, incluso los productos de la tierra, son el resultado del trabajo humano; le basta para demostrarlo comparar los frutos de la tierra ociosa con los de la tierra cultivada:

> Es al trabajo al que debemos la mayor parte de los productos útiles. El mayor valor que tienen la paja, el sal-

19 John Locke [1680b], §43, p. 50.

> vado y la harina que obtenemos de un acre sembrado de trigo, sobre el producto que podamos obtener de un acre de tierra, de igual calidad, que permanece abandonada, es únicamente consecuencia del trabajo[20].

Años más tarde expresará con mayor énfasis su convicción de que la riqueza es fruto de la actividad humana y no de la naturaleza. El arrendatario es quien con su trabajo produce la renta que, dado el monopolio de la tierra, debe entregar al rentista; es su trabajo, en todo caso, y no la tierra del rentista, lo que hace florecer los campos y colma de alimento las ciudades[21]. La insistencia de Locke en el predominio del trabajo como fuente del valor guarda relación con esta militancia por el desarrollo de la agricultura moderna y de la manufactura.

Desde el punto de vista filosófico, Locke entiende que el valor es un fenómeno puramente humano, en el que se pone en juego lo único que realmente es propiedad del ser humano: su propia persona, su actividad vital en la transformación de la naturaleza. Toda la riqueza material se reduce a naturaleza y trabajo; y la riqueza propiamente humana es el valor, añadido por el trabajo a la naturaleza en el proceso de transformación mediante el cual el ser humano la pone al servicio de sus propias necesidades. En el pasaje siguiente Locke deslinda de la naturaleza el aporte específico hecho por el trabajo a la

20 John Locke [1680b], §43, p. 50.

21 Igual razonamiento tiene en relación con el interés y la usura: el prestatario es quien con su trabajo produce el interés, y se ve obligado a entregárselo al prestamista por el monopolio del dinero. John Locke [1691b], pp. 84-85.

vida humana. En la contabilidad del valor del pan, es necesario anotar no solo el tiempo del panadero sino el de una innumerable cadena de personas cuya actividad confluye en el trozo de pan. El valor del pan es resultado del trabajo de todos esos productores:

> […] en el valor del pan que comemos no hay que incluir únicamente el esfuerzo del labrador, las fatigas del segador y el trillador, y el sudor del panadero. Se debe incluir igualmente el trabajo de quienes domesticaron los bueyes, extrajeron el metal y arrancaron las piedras, el de quienes derribaron el árbol y dieron la forma a la madera empleada en el arado, en el molino, en el horno y en todos los demás utensilios, que son muchos, requeridos para transformar el cereal hasta convertirlo en pan. Todos estos esfuerzos deben ser incluidos en la cuenta del trabajo y tomados como su consecuencia[22].

El trabajo humano, pues, constituye no solo la justificación de la propiedad privada sino también la fuente del valor; él crea la riqueza humana y transforma los objetos que la conforman en propiedad privada de quien realiza ese trabajo. En la situación originaria de Locke todo es común, como lo entregó Dios al hombre, y el trabajo permite destinar los frutos de la naturaleza a la satisfacción de necesidades. El ser humano se erige propietario de todo aquello que su trabajo transforma, siempre y cuando no lo desperdicie. Gracias al dinero, su afán de

22 John Locke [1680b], *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, §43, p. 50.

acumular riqueza se libera de la restricción que le imponía la prohibición del desperdicio; puede producir cuanto desee, ya que al intercambiarlo por dinero no perecerá ni se desperdiciará.

Ahora bien, si solo pudiera contar con sus propias fuerzas y las de su familia, no es mucha la riqueza que acumularía un ser humano. Sin embargo, aquí introduce Locke sin mayor justificación un matiz gracias al cual la acumulación masiva de riqueza queda legitimada: el señor es dueño no solo de lo que produce con sus manos sino igualmente de lo que producen sus criados. Lo dice de pasada en el siguiente párrafo:

> Vemos en las cosas que se mantienen en común por medio de contrato, que es tomando una parte de lo que es común, y sacándola del estado en que la Naturaleza la puso, como comienza la propiedad, sin la cual lo común no tiene utilidad. Y la toma de esta parte o la otra no depende del consentimiento expreso de todos los poseedores en común. De este modo, la hierba que mi caballo ha comido, *el forraje que mi criado ha cortado*, el mineral que yo he extraído de cualquier parte, cuando tengo un derecho a ellos en común, se convierten en mi propiedad sin el traspaso o consentimiento de nadie. *El trabajo que me pertenece*, al sacarlos del estado en común en que se encontraban, ha fijado en ellos mi propiedad[23].

En este pasaje Locke sostiene que el trabajo perteneciente al ser humano, y que constituye el medio para

23 John Locke [1680b], *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, §28, p. 41. Las cursivas han sido añadidas por el autor.

apropiarse de la riqueza, es no solo el trabajo realizado directamente por él sino también el trabajo de sus criados, o más generalmente el de todas aquellas personas que contrate. Locke no explica aquí cómo armonizar la afirmación de que todo lo que produce el criado pertenece a su señor con el principio sobre el que basa su derecho de propiedad, según el cual «siendo el trabajo propiedad incuestionable del trabajador, nadie salvo él puede tener derecho sobre lo que obtiene una vez que le ha unido su esfuerzo [...]»[24]. Sin embargo, más adelante explica que la relación entre el criado y su señor no es resultado de la sujeción del primero al segundo sino más bien del ejercicio por el primero de la libertad que le otorga ser el propietario legítimo de sí mismo:

> Un hombre libre puede constituirse en sirviente de otro, vendiéndole por un cierto tiempo los servicios que asume a cambio de un salario que recibe[25].

En el Primer Tratado Locke insiste en la naturaleza voluntaria de este contrato:

> La autoridad del propietario rico y la sujeción del indigente necesitado, no provienen de la posesión del señor sino del consentimiento del hombre pobre, quien prefiere ser su criado que pasar hambre[26].

24 John Locke [1680b], *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, §32, p. 43.

25 John Locke [1680b], *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, §85, p. 77.

26 John Locke [1680a], *First Treatise of Government,* §43, p. 243. Traducción del autor.

Esa disposición de las personas pobres a emplearse como asalariadas, permite al rico liberar su capacidad para producir y acumular riqueza no solo de los límites morales que le impone la prohibición del desperdicio, sino también de los límites materiales de disponer únicamente del trabajo propio. En efecto, si el trabajo de los criados y de otras personas contratadas es asimilado al trabajo de su señor («el trabajo que me pertenece») y por ende constituye para este último un medio de apropiación de riqueza; si el trabajo de todos esos trabajadores se destina a producir riqueza que legítimamente pertenece a su señor (así como la hierba que come su caballo); si su señor puede evitar que se desperdicie esa riqueza material producida por sus criados intercambiándola por dinero, resulta entonces que la acumulación de riqueza se libera de todos los límites que con pretexto del derecho natural la humanidad había intentado imponerle desde tiempos inmemoriales, y esto con la bendición de una nueva ética que culmina el recorrido tímidamente iniciado por Aquino.

La finalidad inmediata de la producción pasa a ser, como en la crematística, el lucro, la apropiación de riqueza como valor, esa forma social no perecedera en que el trabajo y sus productos se sobreponen a las inclemencias del clima y se acumulan como capital. ¿Desaparece, entonces, la necesidad como finalidad última de la producción? Ciertamente, gracias al intercambio por dinero los productos no se desperdician sino que pueden ser disfrutados por otras personas; ello hace pensar que la necesidad sigue siendo la finalidad última de la producción: gracias a la división y especialización del trabajo, como dirá más tarde Smith, se produce un excedente de productos por encima de las necesidades del productor,

que es lanzado por éste al mercado para satisfacción y deleite de los demás descendientes de Adán; las necesidades de estos últimos, podría decirse, constituyen el fin último de la producción. Sin embargo, la motivación inmediata del productor deja de ser la satisfacción de sus necesidades, como ocurre en la economía doméstica de Aristóteles, y pasa a ser el afán del lucro, como ocurre en la crematística; que la producción no se desperdicie y alguien pague por ella no es la finalidad última del productor sino el medio de alcanzar ese lucro. Así, queda instituida una nueva finalidad de la producción –el lucro, la ganancia– que inaugura una época de crecimiento económico descomunal.

Los excedentes de producción por encima de las necesidades de su productor no tendrían en todo caso la dimensión que alcanzan en el marco de la división y especialización del trabajo si no fuera por una circunstancia que Locke menciona pero no analiza en profundidad: el trabajo asalariado, esa posibilidad de disponer como propio del trabajo ajeno. La principal particularidad de ese tipo de trabajo es que cuanto produce no pertenece al trabajador sino a quien lo contrata, y es producido no con el propósito de ser consumido por su productor sino con el de destinarlo a la venta. Por ello la principal finalidad de ese trabajo es que produzca algo que se pueda vender; no importa tanto el contenido material de lo que produce –su «uso propio»– sino su intercambiabilidad. El trabajo asalariado produce valor, y ésa es su principal peculiaridad: lo que produce es un tipo específico de riqueza, mercancías, riqueza que es valor.

Valor natural intrínseco y valor de cambio

En *Dos Tratados de Gobierno*, escrito en 1680, Locke sostiene que la fuente del valor es el trabajo requerido para producir las mercancías, pero no entra a considerar cómo se determinan las proporciones de intercambio entre ellas. De los determinantes de esas proporciones se ocupa en *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero*, publicado una década más tarde.

En ese texto establece que la mercancía tiene una doble naturaleza: en tanto es capaz de satisfacer las necesidades de la vida humana, tiene un «intrinsick natural *worth*»; en tanto es objeto de intercambio, tiene un «Marketeable value». Lo más interesante de su análisis es concebir ambas dimensiones del objeto como estrictamente independientes, en el sentido de que los atributos del objeto en una de esas dimensiones no afectan sus atributos en la otra. En esto continúa, posiblemente sin saberlo, la intuición de Aristóteles y Aquino: para el primero, una dimensión del objeto pertenece a *physis*, mientras que la otra, a *nomos*; para el segundo, el justo precio no se deriva de las cualidades del objeto ni del provecho que de él se obtiene.

El valor natural intrínseco es definido de la siguiente forma:

> 1. El valor natural intrínseco de todas las cosas consiste en su aptitud para proveer a las necesidades o a las comodidades de la vida humana […][27].

27 John Locke [1691b], p. 91. En el texto original el pasaje anterior se lee así: «1. That the intrinsick natural *worth* of any Thing, consists in its fitness to supply the Necessities or serve the Conveniencies of human Life; and the more necessary it is to our Being, or the more it contributes to our Well-being the greater is its Worth». John Locke [1691a], p. 22.

El valor natural intrínseco de Locke, como más tarde el valor en uso de Smith, consiste en la aptitud del objeto para satisfacer necesidades, lo cual significa que es una capacidad objetiva, independiente, como se verá, del provecho o la satisfacción que la realización de dicha capacidad pueda provocar en los sujetos que se sirven de ella.

Por otra parte, en tanto es capaz de ser intercambiado por otros objetos, el objeto tiene además un «Marketable *value*»:

> 3. El valor de cambio de toda cantidad determinada de dos o más mercancías en un Mercado determinado, es igual siempre que se cambien una por otra[28].

En el párrafo numerado con «1», Locke usa la palabra *worth* para referirse a la aptitud del objeto de satisfacer necesidades humanas, mientras que en el numerado con «3» usa la palabra *value* para referirse a la capacidad del objeto de ser intercambiado. El uso de la palabra *worth* en el sentido de «1» habrá desaparecido un siglo después, cuando Smith utiliza un solo vocablo en ambas acepciones: *value in use* y *value in exchange*.

28 John Locke [1691b], p. 91. En el texto original el pasaje anterior se lee así: «3. The Marketable *value* of any assign'd quantities of two or more Commodities, are *prohic & nunc*, equal, when they will Exchange one for another». John Locke [1691a], p. 22.

Una vez definidos ambos conceptos, Locke intenta establecer una separación entre ellos. El primer tipo de valor de la mercancía –*worth*– no tiene ninguna incidencia sobre el segundo tipo de valor de la mercancía –*Marketeable value*–, ni viceversa:

> 4. La modificación del valor de cambio de cualquier mercancía con respecto a otra, o con respecto a la medida constante común, no consiste en la alteración de un valor intrínseco o cualidad en la mercancía […] sino en la alteración que esa mercancía mantiene con otra cosa[29].

En este pasaje Locke hace dos afirmaciones. Por un lado, que las alteraciones en el valor intrínseco de la mercancía, esto es, en «su aptitud para suplir las necesidades o servir a los comodidades de la vida humana», no afectan su valor de cambio. En otro pasaje lo dice de manera aún más contundente:

> La bondad y utilidad de una cosa no incrementan su precio, ni en realidad hacen que la cosa tenga un precio determinado, salvo en la medida en que disminuye o aumenta la proporción entre su cantidad y su demanda[30].

Por otro lado, afirma que el precio de las mercancías depende estrictamente de la proporción «que esa mercancía mantiene con otra cosa existente», o «la proporción entre su cantidad y su demanda». El precio sólo se ve afectado si se altera la relación entre la cantidad de objetos disponible en el mercado y «su salida»:

> Aquel que vaya a calcular con exactitud el valor de cualquier cosa debe tener en cuenta su cantidad en relación con su salida o demanda, porque sólo esto regula su precio. El valor de cualquier cosa, comparada consigo misma o con una medida constante, es mayor a medida que su cantidad es menor en relación con su demanda. […] Porque la única manera de que cambie el precio de una cosa es alterando la cantidad o la demanda o salida de esa cosa o del dinero[31].

Locke intenta de esta forma establecer una separación entre esas dos dimensiones de la mercancía ya vislumbradas por Aristóteles. Para él –como para los principales autores de la Economía Política– el valor de cambio de la mercancía sólo depende de su escasez relativa, esto es, de la relación entre la cantidad de mercancías dispo-

29 John Locke [1691b], p. 91. En el texto original el pasaje anterior se lee así: «4. The change of this Marketable value of any Commodity, in respect of an other Commodity, or in respect of a standing common Measure, is not the altering of any intrinsick value or quality in the Commodity; (for musty and smutty corn will sell dearer at one time than the clean and sweet at another) but the alteration of some proportion, which that Commodity bears to something else». John Locke [1691a], p. 22.

30 John Locke [1691b], p. 89.

31 John Locke [1691b], p. 88. La primera frase se lee así en el original: «He that will justly estimate the value of any Thing, must consider its quantity in proportion to its vent, for this alone regulates the Price». John Locke [1691a], p. 26.

nibles en el mercado y «su salida». Locke lo ilustra con el ejemplo de bienes extremadamente útiles para el hombre como el aire o el agua que carecen de precio:

> No hay cosas más útiles que el aire y el agua, y, sin embargo, éstos generalmente no tienen precio, ni rinden ningún dinero, porque su cantidad es inmensamente mayor que su necesidad en la mayoría de los lugares del mundo[32].

A pesar de su esfuerzo por separar el valor natural intrínseco y el valor de cambio, su discurso presenta dos fisuras. La primera de ellas se encuentra en el párrafo en que define su concepto de «valor natural intrínseco». Dicho párrafo, ya citado en parte, dice lo siguiente:

> 1. El valor natural intrínseco de todas las cosas consiste en su aptitud para proveer a las necesidades o a las comodidades de la vida humana; y cuanto más necesarias sean para nuestra existencia, o mayor sea su contribución a nuestro bienestar, mayor será su valor[33].

En la primera oración Locke define el valor natural intrínseco de manera semejante al valor en uso de Smith. Según esa definición, el valor natural intrínseco es una

32 John Locke [1691b], p. 89.

33 John Locke [1691b], p. 91. En el texto original el pasaje anterior se lee así: «1. That the intrinsick natural *worth* of any Thing, consists in its fitness to supply the Necessities or serve the Conveniencies of human Life; and the more necessary it is to our Being, or the more it contributes to our Well-being the greater is its Worth». John Locke [1691a], p. 22.

aptitud del objeto, esto es, una capacidad para ser utilizado en la realización de cierta actividad, función o servicio; el valor natural intrínseco no está determinado por esa capacidad, sino que consiste directamente en ella: la aptitud del agua para satisfacer la sed es su valor natural intrínseco. Esa aptitud es una capacidad objetiva e independiente tanto de la necesidad que el objeto resuelve como del bienestar o satisfacción que su consumo depara. En ese sentido, puede afirmarse que según esa definición se trata de un atributo intrínseco del objeto.

Sin embargo, en la segunda oración, tras el punto y coma, Locke señala que esa aptitud será tanto mayor cuanto más necesarios sean los objetos o cuanto mayor contribuyan al bienestar. De esto cabe decir dos cosas. En primer lugar, la afirmación de que el valor natural intrínseco puede ser mayor o menor podría interpretarse en el sentido de que esa «aptitud para suplir las necesidades o servir a las comodidades de la vida humana» es cuantificable, lo cual plantearía la discusión de si la aptitud de un objeto para resolver una necesidad puede ser medida de forma objetiva. Aun así, no parece que Locke esté pensando en una cuantificación como la del valor de cambio, sino simplemente en un ordenamiento de mayor a menor. En segundo lugar, esa frase establece un vínculo entre el apremio de la necesidad o el grado de contribución al bienestar que depara el consumo del objeto y la magnitud del valor natural intrínseco. Ello contradice la definición del valor natural intrínseco como aptitud, ya que, según se ha dicho, la capacidad del agua para calmar la sed no depende de la sed, ya que esa capacidad, al igual que las propiedades físicas en que se basa, se mantiene inalterada en el desierto o en la tempestad; ni se ve afectada tampoco por el provecho que la persona obtiene del

agua al beberla. La afirmación de que el valor natural intrínseco puede ser mayor o menor según lo sea la necesidad que se tiene del objeto o el bienestar que su consumo procura, conlleva una definición alternativa de ese concepto, no como un atributo intrínseco del objeto –su aptitud– sino como una especie de valoración subjetiva realizada por el consumidor[34].

La segunda fisura en el discurso de Locke sobre la independencia entre el valor natural intrínseco y el valor de cambio, se encuentra en el siguiente párrafo, intercalado entre los párrafos con que define ambos tipos de valor:

> 2. No existe en cosa alguna dicho valor natural intrínseco fijo, como para hacer que una determinada cantidad de ella valga constantemente una cierta cantidad de otra[35].

De esta frase igualmente corresponde destacar dos hechos. Por un lado, nuevamente aparece una concepción del valor natural intrínseco como algo conmensurable que en ningún caso se mantiene como una cantidad fija. Por otro lado, la frase afirma que los precios no son

34 San Antonio de Florencia a finales del siglo XIII había introducido el concepto de valor usual, con el cual se refería a una valoración subjetiva: «se determina el valor de una cosa usual por el deseo de ella, es decir, según que anhele más o menos nuestra voluntad tener tal cosa y usarla». Citado por Sierra Bravo [1975, 486].

35 John Locke [1691b], p. 91. En el texto original el pasaje anterior se lee así: «2. That there is no such intrinsick natural settled value in any Thing, as to make any assign'd quantity of it, constantly worth any assigned quantity of another». John Locke [1691a], p. 22.

fijos porque el valor natural intrínseco no lo es, de lo cual se colige que las variaciones en el valor natural intrínseco provocan variaciones en las proporciones de intercambio. ¿Cómo se vinculan las modificaciones en el valor natural intrínseco y las modificaciones en el valor de cambio? A través de la escasez: el valor natural intrínseco sólo afecta el precio de las mercancías si tiene consecuencias sobre su salida. Locke lo afirma explícitamente en la frase que precede su ejemplo ya citado sobre el aire y el agua:

> La bondad y utilidad de una cosa no incrementan su precio, ni en realidad hacen que la cosa tenga un precio determinado, salvo en la medida en que disminuye o aumenta la proporción entre su cantidad y su demanda[36].

La utilidad del objeto sólo puede tener un influjo indirecto sobre el precio, en la medida en que provoque un aumento en la demanda de un objeto y a causa de ello éste se vuelva más escaso. Pero la variación en el precio del objeto no es provocada por su utilidad sino porque el objeto se torna más escaso. La escasez, como lo dirán Quesnay y Smith, es algo exterior al objeto, determinado no por un atributo intrínseco del objeto sino más bien por la dificultad de la economía de aumentar su producción. El precio del objeto, por ende, sería externo al objeto e independiente de su utilidad.

36 John Locke [1691b], p. 89.

El fin de la usura

Locke desarrolla un argumento económico para justificar la existencia y libre fijación de la tasa de interés, y un argumento ético para justificar lo que hasta entonces había sido denominado «usura»: el préstamo de dinero a cambio de un interés. La serie de crisis que atraviesa Inglaterra a partir de 1620 y el deterioro en la competitividad de su industria textil frente a Holanda, da lugar a una serie de debates en torno al papel de las políticas monetarias y comerciales en la actividad económica. En 1668 se presenta ante la Cámara de los Comunes un proyecto de ley para reducir la tasa de interés máxima del 6 al 4%. Por esa época Locke elabora un texto con argumentos en contra de ese proyecto de ley; en su momento no fue publicado, pero es ampliado un par de veces y constituye la base de una carta abierta a los parlamentarios, publicada en 1691 bajo la denominación «Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero».

El argumento central de Locke es que el dinero es imprescindible para el desarrollo del comercio, pero su precio no se puede fijar de forma administrativa, sino que es resultado de las fuerzas del mercado. Si se fija al interés un tope inferior a su nivel de mercado, los poseedores de dinero prefieren no prestarlo o lo prestan en otros países, de manera que se reduce la cantidad disponible de dinero en la economía y se da una escasez de dinero. Esto tiene dos consecuencias. Por un lado, una serie de proyectos de inversión no pueden ser financiados y por tanto no tienen lugar, con lo cual se reduce la actividad económica. Por otro lado, se reduce el precio

de los demás bienes (equivalente a un aumento en el valor del dinero), lo cual disminuye la rentabilidad de la actividad económica y de la producción. Con esto se obtiene el resultado inverso al que se buscaba fijando un tope superior a la tasa de interés: lejos de estimular la economía, ésta se deprime, lo cual implica una reducción en los salarios y en la renta de la tierra. Locke justifica de esta forma, desde el punto de vista económico, la necesidad de liberar de controles administrativos la fijación de la tasa de interés.

Para urdir su argumentación, Locke aborda una serie de temas en los cuales hizo aportes fundamentales al desarrollo de la teoría económica, especialmente la renta de la tierra, la balanza de pagos y la teoría cuantitativa del dinero. También asimila la tasa de interés a la renta de la tierra y combate así la censura ética que pesaba sobre la primera.

Al igual que sus predecesores, Locke reitera el carácter estéril del dinero. Sin embargo, añade que el derecho del propietario del dinero a un interés es resultado de una convención originada en la distribución desigual del dinero; es en virtud de que unos tienen más dinero del que necesitan y otros menos, que estos últimos, para disponer de dinero, se ven obligados a pagar un interés.

> […] el dinero es algo estéril que no produce nada, salvo que por convenio transfiere ese beneficio que es *la recompensa del trabajo* de un hombre al bolsillo de otro hombre. Lo que origina esto es la distribución desigual del dinero […]. Porque al tener en mis manos más dinero del que puedo o de lo que estoy dispuesto a utilizar en la compra y venta, estoy en condiciones de

> prestarlo, y la carencia que tiene otro de suficiente dinero como para emplearlo en el comercio, le hace estar deseoso de pedir prestado[37].

El interés que el prestatario se ve obligado a transferir al prestamista, constituye parte de «la recompensa del trabajo» del primero, y es por convención que pasa al bolsillo del segundo. En esto Locke es coherente con su idea de que el valor es producto del trabajo, incluido el valor que el prestatario debe transferir al prestamista. El interés, pues, no es fruto del dinero ni del prestamista, sino del trabajo del prestatario. Este mismo mecanismo redistributivo que da origen al interés se encuentra en el origen de la renta de la tierra. Dirigiéndose a los miembros del Parlamento, en su mayoría terratenientes, dice lo siguiente:

> Entonces, ¿por qué y en virtud de qué consideración rinde un interés? Por la misma razón, e igualmente buena consideración, que hace al arrendatario pagar una renta por vuestra tierra. Porque la distribución desigual de la tierra (al tener vos más tierra de la que podéis o queréis trabajar y otros menos) os trae un arrendatario a vuestra tierra; y la misma distribución desigual de dinero (al tener yo más cantidad de la que puedo o deseo emplear y otro menos) trae un arrendatario para mi dinero y entonces mi dinero tiene la capacidad en el comercio, *en virtud del trabajo del prestatario*, de producir más del 6 por 100 para el prestatario, de la misma manera que vuestra tierra, sobre la base de una renta anual[38].

37 John Locke [1691b], pp. 84-85. Las cursivas son del autor.

El arrendatario de la tierra produce con su trabajo el valor de los productos agrícolas, al igual que el prestatario produce con el suyo el valor de los productos cuya obtención es financiada mediante el dinero prestado. Una parte del valor producido por el arrendatario debe ser entregado como renta al propietario de la tierra, a cambio del usufructo de ésta; de igual forma, una parte del valor producido por el prestatario debe ser entregado como interés al propietario del dinero, a cambio del usufructo de éste. Locke es el primer autor en concebir el interés como una deducción de la ganancia, y de atribuir el origen de la renta, el salario y la ganancia (así como el interés) al trabajo.

Una vez reconocido el hecho de que la fuente del interés y de la renta de la tierra es el trabajo, Locke sostiene que el pago del interés no tiene ni más ni menos legitimidad que el pago de la renta, y que por tanto no hay más razones para limitar aquél que para limitar ésta. La legitimidad del interés es sostenida por Locke en el párrafo siguiente:

> […] aquel que tiene habilidad para el intercambio comercial, pero que no tiene dinero suficiente para practicarlo, no solo tiene razones para pedir dinero prestado para llevar adelante su comercio y ganarse la vida, sino que tiene iguales razones para pagar interés

38 John Locke [1691b], p. 85. Las cursivas son del autor.

> por ese dinero, porque él, que tiene capacidad para la labranza pero no tiene tierra propia para destinarla a ella, no solo tiene razones para arrendar la tierra, sino también para pagar dinero por su uso [...][39].

Si se considera legítimo el pago de una renta por el usufructo de la tierra, no menos legítimo es el pago de un interés por el usufructo del dinero. Tomar dinero en préstamo a cambio del pago de un interés es inevitable para el prestatario, que de otra forma no podría realizar sus negocios; y para el prestamista recibir el interés es «tan equitativo y legal como recibir la renta de la tierra» para el terrateniente. Ninguna razón existe para tener en peor estima el interés que la renta:

> [...] por consiguiente, el pedir prestado dinero a interés es inevitable para algunos hombres, no solo porque lo necesitan los negocios y la constitución de la sociedad humana, sino también porque recibir un beneficio por el préstamo de dinero es tan equitativo y legal como recibir la renta de la tierra y más tolerable para el prestatario, a pesar de la opinión de algunos hombres muy escrupulosos[40].

Locke supera las trabas morales con que la ética de Aristóteles y Aquino seguían gravando el desarrollo capitalista. Ese aporte le garantiza un lugar de privilegio en la historia del pensamiento económico; además, sus contribuciones, pioneras en diversos campos de la teoría y de la

39 John Locke [1691b], p. 85.
40 John Locke [1691b], p. 85.

política económica, hacen de él uno de los precursores más importantes de la Economía Política. De él dice Marx lo siguiente:

> Lo que hace resaltar más la importancia de la concepción de Locke es que constituye la expresión clásica de las ideas jurídicas de la sociedad burguesa por oposición a la sociedad feudal y que su filosofía, además, servirá de base a todas las concepciones de la economía inglesa posterior, en su totalidad[41].

41 Karl Marx [1861-1863], tomo I, p. 341 [cuaderno XX, p. 1292a].

4. ADAM SMITH

Adam Smith (1723-1790) escribe durante el auge de la primera revolución industrial y de la Ilustración, en vísperas de la Revolución Francesa. Durante el cuarto de siglo que separa sus principales dos obras, *La Teoría de los Sentimientos Morales* (1759) y *La Riqueza de las Naciones* (1776), fueron inventadas la máquina de vapor de James Watt y la máquina hiladora *Jenny* de James Hargreaves. Se había venido abandonando el proteccionismo de la época de Locke y una pujante manufactura británica conquistaba los mercados en el continente y en ultramar. Durante ese periodo y los cincuenta años siguientes, las sociedades europeas sufrieron la más intensa transformación de su historia.

Desde el inicio del Renacimiento la filosofía política europea se enfrentaba a una pregunta: ¿cómo la sociedad humana es posible, al margen del orden divino? Explicar la institución de lo social y su funcionamiento a partir del ser humano y no de Dios, y reivindicar la libertad personal, concreción terrenal de su libre albedrío, eran parte de la ruptura con el *statu quo* de la Edad Media. Smith resuelve ese problema: con su idea de la mano invisible, el interés propio, percibido por Aristóteles como una amenaza para la comunidad y eventualmente como un pecado por Aquino, se convierte en el medio de sociali-

zación a partir del cual deviene la sociedad humana[1]; es a partir de las pasiones humanas, y no de su represión, que la convivencia es posible y fecunda[2]. En los albores de la revolución industrial, Smith ve con optimismo el futuro que el mercado y la competencia capitalista depararán a todas las clases sociales, y atribuye sus deficiencias a las trabas que el *ancien régime* y la aristocracia terrateniente oponen a su desarrollo. Su concepción de la economía capitalista, inspirada en Newton, como un sistema regido por leyes naturales, define un objeto y crea un campo de saber, lo cual facilita la constitución de la Economía Política como ciencia.

El primer apartado discute los primeros capítulos de su obra cumbre, donde Smith hace una lúcida defensa del desarrollo capitalista a partir de las consecuencias que tiene el desarrollo del mercado y la competencia sobre la producción de mercancías, consideradas por él como la riqueza de las naciones. El segundo apartado revisa cómo concibe Smith las dos dimensiones de la mercancía que se vienen configurando desde Aristóteles y que con él pasan a denominarse *use value* y *exchanche value*. El tercer apartado aborda la compleja discusión de si el trabajo es para Smith una medida del valor (con mejores condiciones que el oro y la plata), o la fuente misma del valor. El cuarto apartado finalmente desarrolla la concepción que tiene Smith del trabajo productivo y el

1 Adam Smith [1776b], pp. 26-27 [1776a: I.ii.2, pp. 21-22]: «No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del pastelero que podemos esperar nuestra cena, sino de su atención a su propio interés [but from their regard to their own interest]».

2 Ver Pierre Rosanvallon [1999].

trabajo improductivo, a la luz de lo cual se destaca su concepción de la riqueza.

División del trabajo, mercado y capitalismo

En la primera oración de *La Riqueza de las Naciones*, Smith atribuye a la división del trabajo el desarrollo de las facultades productivas de la humanidad:

> El progreso más importante [the greatest improvement] en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que éste se aplica o dirige, por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo[3].

Hasta entonces pocos autores habían escrito sobre la división del trabajo, y ninguno le había dado el lugar que ocupa en la obra cumbre del filósofo escocés[4]. Smith comienza su reflexión refiriéndose a la especialización del trabajo que impera en el interior de un taller, y la ilus-

3 Adam Smith [1776b], p. 7 [1776a: I.i.8, p. 15].

4 William Petty [1683], pp. 36-37 [Hull, p. 473], es posiblemente el primer autor moderno en referirse a la división del trabajo: «En una ciudad tan vasta, las manufacturas se engendran unas a otras, y cada manufactura será dividida en tantas partes como sea posible, de forma que el trabajo de cada artesano será simple y sencillo. Por ejemplo, en la elaboración de un reloj, si un hombre hace las cajas, otro el muelle, otro grava el dial de la placa y otro hace las cajas *[sic]*, entonces el reloj será mejor y más barato que si la totalidad del trabajo recayera sobre un solo hombre». Posteriormente utilizaron el término Bernard Mandeville [1729], diálogo vi, p. 335, y Joseph Harris [1757], p. 16.

tra con el famoso ejemplo de la *pin factory.* Gracias a la especialización de los diferentes trabajadores en operaciones específicas, un taller de 10 obreros consigue producir alrededor de 48.000 alfileres diarios –esto es, poco menos de 5.000 alfileres por obrero–, lo cual contrasta con el exiguo número de unidades que produciría un solo obrero si tuviera que realizar él mismo todas las operaciones necesarias. El aumento en la productividad del trabajo tiene tres fuentes: aumenta la pericia y velocidad con que el trabajador realiza su tarea, disminuye el tiempo que el trabajador dedica a pasar de una operación a otra y el conocimiento acumulado permite que el trabajador invente maquinaria y herramientas especializadas. Acto seguido, Smith sostiene que ese aumento en la productividad es el aliciente para el surgimiento por separado de diversos oficios y actividades económicas:

> la división del trabajo, en cuanto puede ser aplicada, ocasiona en todo arte un aumento proporcional en las facultades productivas del trabajo. Es de suponer que la separación de numerosos oficios y actividades económicas [the separation of different trades and employments from one another] es consecuencia de esa ventaja[5].

De esta forma Smith, sin mayor argumentación, generaliza al conjunto de la sociedad lo que ocurre en el interior del taller. «Es de suponer», dice Smith, que esta ventaja de la especialización dentro del taller tenga como consecuencia «la diversificación de numerosos empleos y

5 Adam Smith [1776b], p. 9 [1776a: I.i.4, p. 9].

actividades económicas». De igual forma extrapola el efecto positivo de la especialización entre obreros dentro del taller al conjunto de la sociedad como un efecto positivo de la especialización entre oficios y actividades económicas; al aumento en la productividad derivado de la especialización dentro del taller, correspondería una «opulencia universal» que se derivaría de la especialización en oficios y actividades separadas:

> La gran multiplicación de producciones en todas las artes, originadas en la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo. Todo obrero dispone de una cantidad mayor de su propia obra, en exceso de sus necesidades, y como cualquier otro artesano se halla en la misma situación, se encuentra en condiciones de cambiar una gran cantidad de sus propios bienes por una gran cantidad de los creados por otros […]. El uno provee al otro de lo que necesita, y recíprocamente, con lo cual se difunde una general abundancia en todos los rangos de la sociedad[6].

El aumento de la productividad no constituye en sí mismo una explicación para el surgimiento de productores independientes y altamente especializados que intercambian productos. Smith es consciente de que esa motivación, capaz de explicar la especialización dentro del taller, es insuficiente para explicar la división *social* del trabajo, y por ello propone lo que denomina, en el

6 Adam Smith [1776b], p. 14 [1776a: I.i.10, pp. 16-17].

título de su segundo capítulo, «el principio que da lugar a la división del trabajo»: la existencia de «cierta propensión de la naturaleza humana» al intercambio. Ningún animal, salvo el ser humano, posee esa propensión «[…] a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra»[7]. De esa propensión individual surge para Smith lentamente, y sin que sea una intención consciente, la división del trabajo. Para ello conceptualiza la propensión al intercambio como la forma específicamente humana de una práctica común a todos los animales: servirse de los otros animales. En efecto, los animales, para procurarse beneficios de otros animales o del ser humano, recurren al halago o la zalamería, y lo que obtienen así pareciera bastarles; el ser humano también utiliza esos recursos, pero no consigue procurarse todo cuanto necesita. Por ese motivo debe recurrir a otra estrategia, la de invocar no la benevolencia de sus congéneres sino su interés, ofreciéndoles lo que buscan a cambio de lo que él desea de ellos:

> En una sociedad civilizada [el hombre] necesita a cada instante la cooperación y asistencia de la multitud, en tanto que su vida entera apenas le basta para conquistar la amistad de contadas personas. En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista independencia y no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos[8].

El intercambio mercantil es la forma por excelencia en las sociedades humanas de hacer ese trato «dame lo que necesito y tendrás lo que deseas». ¿Cómo, a partir de él, puede surgir la división del trabajo? Según Smith, los seres humanos deseamos mejorar nuestra condición (*desire of bettering our condition*), y podemos lograrlo especializándonos en hacer aquello en que aventajamos a nuestros congéneres e intercambiando con ellos lo que nos sobra a cambio de lo que requerimos. Así, pues, la especialización surge de la mano con el intercambio, como el medio de servirse de los otros seres humanos para mejorar la propia condición. El estado primitivo y rudo de la sociedad es sustituido en la imaginación de Smith por una sociedad formada por productores independientes y altamente especializados:

> En una tribu de cazadores o pastores un individuo, pongamos por caso, hace las flechas o los arcos con mayor presteza y habilidad que otros. Con frecuencia los cambia por ganado o por caza, con sus compañeros, y encuentra, al fin, que por este procedimiento consigue una mayor cantidad de las dos cosas que si él

7 Adam Smith [1776b], p. 16 [1776a: I.ii.1, p. 20].

8 Adam Smith [1776b], p. 17 [1776a: I.ii.2, p. 21].

> mismo hubiera salido al campo para su captura. Es así como, siguiendo su propio interés, se dedica casi exclusivamente a hacer arcos y flechas, convirtiéndose en una especie de armero. Otro destaca en la construcción del andamiaje y del techado de sus pobres chozas o tiendas, y así se acostumbra a ser útil a sus vecinos, que le recompensan igualmente con ganado o caza, hasta que encuentra ventajoso dedicarse por completo a esa ocupación, convirtiéndose en una especie de carpintero constructor. Parejamente otro se hace herrero o calderero, el de más allá curte o trabaja las pieles, indumentaria habitual de los salvajes. De esta suerte, la certidumbre de poder cambiar el exceso de producto de su propio trabajo, después de satisfechas sus necesidades, por la parte del producto ajeno que necesita, induce al hombre a dedicarse a una sola ocupación, cultivando y perfeccionando el talento o el ingenio que poseía para cierta especie de labores[9].

No hay que perder de vista, al juzgar este relato, lo que quizá constituya el principal aporte en estos primeros capítulos de *La Riqueza de las Naciones*: una lúcida defensa del mercado y de la competencia capitalista por su papel en la producción de riqueza. La fuente del aumento en la productividad es la división del trabajo, y la condición para la división del trabajo es que el mercado sea lo suficientemente extenso, pues de lo contrario los productores no tendrían garantía de que su producción especializada se venda y preferirían dedicarse a producir los objetos que necesitan para satisfacer sus necesidades:

9 Adam Smith [1776b], pp. 17-18 [1776a: I.ii.3, pp. 22-23].

> Así como la facultad de cambiar motiva la división del trabajo, la amplitud de esta división se halla limitada por la extensión de aquella facultad o, dicho en otras palabras, por la extensión del mercado. Cuando éste es muy pequeño, nadie se anima a dedicarse por entero a una ocupación, por falta de capacidad para cambiar el sobrante del producto de su trabajo, en exceso del propio consumo, por la parte que necesita de los resultados de la labor de otros[10].

Hace falta un mercado extenso y en expansión para que la división y especialización del trabajo alcancen el nivel que tienen ya en la época de Smith; y cuanto más extenso y dinámico sea, mayor el nivel que pueden alcanzar la división y especialización del trabajo.

Sin embargo, aunque puede ser eficaz políticamente, el argumento de Smith desde el punto de vista histórico es bastante cuestionable. La extensión del mercado, tal como aparece en la época moderna, lejos de originarse en «una cierta propensión de la naturaleza humana [...] a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra», es resultado de un largo y conflictivo proceso histórico que pasa por la institución de la propiedad privada y por su concentración. Se produce masivamente para el mercado cuando la población ha sido despojada en masa de las condiciones de producir lo que necesita, y para vivir se ve obligada a emplearse como asalariada al

10 Adam Smith [1776b], p. 20 [1776a: I.iii.1, p. 26].

servicio de quienes han concentrado la propiedad de la tierra y del capital y contratan trabajadores como asalariados en las explotaciones agrícolas o en los talleres manufactureros con la finalidad de obtener la mayor ganancia posible. La *pin factory* que Smith describe es una de esas empresas capitalistas que compite en el mercado; la especialización de sus trabajadores responde a la presión de la competencia por generar aumentos de productividad y reducciones de costos. Más que de la naturaleza innata del ser humano, la generalización del intercambio y de la especialización son resultado del complejo desarrollo histórico que da lugar al capitalismo.

Así, pues, estos capítulos iniciales de *La Riqueza de las Naciones* no deben ser juzgados como explicación del surgimiento histórico de la especialización y la división del trabajo, sino como una justificación de políticas para ampliar la extensión del mercado y liberarlo de sus trabas con el fin de que «la opulencia general» se derrame «hasta las clases inferiores del pueblo». Dicha justificación se cimenta en la convicción de Smith de que la competencia capitalista, a pesar de sus muchas deficiencias[11], tiene consecuencias positivas sobre la productividad del trabajo y la producción de riqueza. Complementa esa justificación con una idea concebida en la *Teoría de los Sentimientos Morales* y que es medular en su ética: con el mercado surge la posibilidad de que la libertad personal –que en términos prácticos significa que los individuos puedan actuar dentro de ciertos límites en pos de sus propios intereses (*self-interests*)– devenga compatible

11 Jacob Viner [1958] realiza un inventario de los múltiples pasajes en que Smith critica los excesos del capitalismo.

con el interés del conjunto de la sociedad (*the interest of society*), el cual constituye su principal motivación.

Aquí se plantea otro interrogante sobre el pensamiento de Smith, que será tratado con más detalle en el último apartado de este capítulo. Los pasajes discutidos revelan un radical trastrocamiento del discurso ético de la humanidad. El egoísmo parece haber dejado de ser la amenaza para la comunidad que Aristóteles veía en él y el pecado mortal censurado por Aquino, y ha pasado a ser visto como una fuente de socialidad: el ser humano al servirse del otro lo sirve, al actuar en procura de su *self-interest*, contribuye sin saberlo al bien común. No corresponde aquí preguntarse en qué consiste ese «*self*» del que habla Smith, una parte de cuyos «*self-interests*» lo llevan a participar en el mercado[12]. Sin embargo, tampoco se puede ignorar que la defensa del mercado hecha por Smith se funda en ese «*desire of bettering our condition*» que padecemos los seres humanos. El interés por la riqueza material de ese *self* que constituye el centro de *La Teoría de los Sentimientos Morales* y de *La Riqueza de las Naciones*, es mucho más complejo que para el *homo oeconomicus* de la teoría económica neo-clásica[13]. ¿De dónde viene ese deseo de riquezas que constituye para

12 Para este tema, ver A. L. Macfie [1967], Allen Oakley [1994] y David P. Levine [1998].

13 John Stuart Mill [1836], ensayo v, p. 137: «La economía política no trata sobre toda la naturaleza del hombre, modificada por el estado social, ni de toda la conducta del hombre en sociedad. Se refiere a él sólo como un ser que desea poseer riqueza, y que es capaz de comparar la eficacia de los medios para la obtención de ese fin. Predice sólo aquellos fenómenos del estado social que ocurren como consecuencia de la búsqueda de riqueza». Según J.

Smith el motor del intercambio y de la división del trabajo? La actitud del ser humano frente a la riqueza, como se verá, es para Smith más ambivalente de lo que comúnmente se piensa, y la riqueza, al final de cuentas, más engañosa de lo que pobres y ricos queremos creer.

La relación del valor en cambio con el valor en uso

Ochenta y cinco años después de publicado el texto en que Locke distingue entre *value* y *worth*, esta última palabra ya ha desaparecido de la Economía Política y Smith ha consagrado en su lugar el término *value in use*. Dice Smith:

> Debemos advertir que la palabra valor tiene dos significados diferentes, pues a veces expresa la utilidad de un objeto particular, y, otras, la capacidad de comprar otros bienes [que la posesión de ese objeto confiere]. Al primero lo podemos llamar 'valor en uso' [*value in use*], y al segundo, 'valor en cambio' [*value in exchange*][14].

Persky [1995], fue Wilfredo Pareto quien bautizó así al protagonista de la microeconomía neoclásica, el cual dio sus primeros pasos de la mano de Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

14 Adam Smith [1776b], p. 30 [1776a: I.iv.3, p. 42]. La traducción de la frase entre corchetes ha sido corregida por el autor, para hacerla más fiel al original. En el original este pasaje se lee así: «The word VALUE, it is to be observed, has two different meanings, and sometimes expresses the utility of some particular object, and sometimes the power of purchasing other goods which the possession of that objects conveys. The one may be called 'value in use'; the other, 'value in exchange'».

El origen de esa designación es posiblemente Quesnay, quien influyó fuertemente a Smith en la conformación definitiva de su pensamiento económico en las intensas sesiones que ambos compartieron durante los diez meses que el escocés estuvo en París[15]. El acto de intercambio está motivado por el deseo que ambas partes tienen de sustituir la mercancía que poseen por otra más apta para sus propias necesidades, de manera que se opera sólo si desde el punto de vista de la satisfacción de necesidades es beneficioso para una u otra de las partes, o para ambas:

> […] siempre hay que suponer que [el intercambio] es beneficioso para ambos, ya que de una y otra parte ambos se procuran el disfrute de las riquezas que pueden obtener sólo a través del intercambio[16].

Sin embargo, aunque es una condición para su intercambio, la utilidad del objeto según Quesnay no

15 Quesnay usa los términos «*valeur venale*» y «*valeur usuelle*». Este último es traducido al inglés por Ronald Meek como «*use value*» (Quesnay [1757-1758b], p. 90), que constituye la traducción que se hace del término *Gebrauchswerte* usado por Marx, por oposición al término «*value in use*» utilizado por Smith. Por su parte, el término «value in use» acuñado por Smith aparece traducido al francés originalmente como «valeur en utilité» (Smith [1776c], p. 52), por oposición al «*valeur usuelle*» de Quesnay, pero ya en la traducción de 1802 realizada por el Marqués Germain Garnier (Smith [1776d], p. 57), así como en la revisión de esa edición hecha en 1843 por Blanqui (Smith [1776e], p. 35), la traducción al francés de «*value in use*» aparece como «*valeur d'usage*». Esta última traducción coincide con todas las traducciones francesas del término *Gebrauchswerte* usado por Marx.

16 François Quesnay [1766], p. 962. Traducido del francés por el autor.

guarda relación con su valor en cambio. Lo que se intercambia es una riqueza que ya ha sido producida, de manera que en el acto del intercambio no se genera un nuevo valor sino que las dos contrapartes se limitan a intercambiar objetos ya existentes y cuyo valor no surge en ese acto de intercambio sino que según Quesnay ya se había constituido en el proceso de producción del objeto. Desde el punto de vista del valor, los objetos intercambiados son exactamente iguales:

> Por mi parte, no puedo ver nada en este comercio más que el intercambio de valor por igual valor, sin ninguna producción, a pesar de que las circunstancias hacen este intercambio beneficioso para una u otra de las partes contratantes, o incluso para ambas [...]. Pero nunca hay más que un intercambio de riquezas de un valor por un valor igual, y por lo tanto no hay del todo aumento real de riquezas[17].

Se trata de la misma concepción del intercambio que encontramos en Aristóteles. Al realizarse el intercambio de dos objetos, cada una de las partes recibe algo que deseaba y entrega algo que no deseaba tanto; por eso se benefician ambas, desde el punto de vista de sus necesidades y deseos; sin embargo, desde el punto de vista de la riqueza, todo permanece inalterado: los objetos siguen siendo los mismos y teniendo el mismo valor antes que después del intercambio. Aquí se aprecia que para Quesnay la riqueza es valor por un lado y «*valeur usuelle*» por

17 François Quesnay [1766], p. 962. Traducido del francés por el autor.

el otro. Desde el punto de vista de su intercambiabilidad, el valor de todos los elementos de la riqueza se reduce a su precio[18], el cual varía por factores que no tienen ninguna relación con los deseos del comprador y el vendedor ni con la utilidad del objeto; y desde el punto de vista de su uso, «*la valeur usuelle*» de la riqueza se mantiene inalterada, independientemente de lo que ocurra con sus precios. En el siguiente párrafo Quesnay plantea claramente esa separación que existe entre «*la valeur usuelle*» y el precio de la mercancía:

> El precio es el valor de cambio [*valeur vénale*] de las riquezas intercambiables. Por lo tanto, no debemos confundir el precio de las riquezas intercambiables con su valor de uso [*valeur usuelle*], porque estos dos valores rara vez tienen alguna correspondencia entre sí. El valor de uso es siempre el mismo, y es objeto de mayor o menor interés para los hombres según la relación que tiene con sus necesidades y su deseo de disfrutarlo. Pero el precio por lo contrario varía, y depende de diferentes causas, tan inconstantes como independientes de la voluntad de los hombres, de suerte que el precio no está regulado en absoluto por las necesidades de los hombres ni de un valor arbitrario o convencional entre las partes contratantes[19].

18 François Quesnay [1757-1758], p. 273: «El valor de toda riqueza, considerada como intercambiable, no consiste más que en su precio». Traducido del francés por el autor.

19 François Quesnay [1757-1758], p. 273. Traducido del francés por el autor.

Si dos objetos tienen el mismo precio, entonces ambos representan la misma cantidad de riqueza, tanto para el que los compra como para el que los vende, independientemente de las diferencias que haya entre sus usos y la necesidad que de ellos tenga cada contraparte de la transacción. Esto implica que el intercambio y el comercio no generan ningún aumento de riqueza, ya sea que se considere esta como el objeto útil o como el valor; por lo contrario, la riqueza se genera en el proceso de producción, idea de la fisiocracia que reaparece repetidamente en los escritos de Smith.

Quesnay reconoce, como Locke, una sola situación en la cual «*la valeur usuelle*» puede influir sobre el precio de la mercancía: cuando ante una extrema escasez el precio aumenta desmesuradamente. Pero se trata de una situación accidental que no altera la afirmación básica sobre la independencia entre ambas dimensiones de la mercancía, ya que la escasez no guarda relación con las propiedades del objeto sino con la incapacidad de la economía para producirlo en la cantidad que permitiría satisfacer las necesidades de él; es decir, que incluso en esos casos el aumento en el valor de la mercancía no se origina en «*la valeur usuelle*».

Para Smith el valor en uso es la utilidad del objeto, un atributo del objeto en sí, de su cuerpo material, que le permite satisfacer determinadas necesidades humanas. La utilidad aparece como una propiedad del objeto y no una vivencia del sujeto, un atributo derivado de sus propiedades físicas que tiene un carácter objetivo independiente de la necesidad a cuya satisfacción está destinado. Smith piensa que dicha propiedad es comparable con la de otros objetos, aunque nunca llega a sostener explícitamente que se pueda medir. En efecto, inmediatamente

después del pasaje citado al inicio de este apartado, escribe lo siguiente:

> Las cosas que tienen un gran valor en uso tienen comúnmente escaso o ningún valor en cambio, y por el contrario, las que tienen un gran valor en cambio no tienen, muchas veces, sino un pequeño valor en uso, o ninguno. No hay nada más útil que el agua, pero con ella apenas se puede comprar cosa alguna ni recibir nada en cambio. Por el contrario, el diamante apenas tiene valor en uso, pero generalmente se puede adquirir, a cambio de él, una gran cantidad de otros bienes[20].

En este pasaje Smith no afirma que el *value in use* sea conmensurable, pero sí que es comparable, al grado de sostener que el *value in use* del agua es mayor que el del diamante. Según el razonamiento de Aristóteles, la comparación es posible sólo si en ambos «bienes» está presente algo conmensurable, en cuya medición precisamente se basa la comparación entre ellos. Por un lado, nada objetivo hay en las utilidades de los objetos que permita compararlas: las funciones de los diferentes objetos no tienen nada en común que permita medirlas y por ende compararlas, de tal manera que resultan tan incomparables como los objetos mismos. Por otro lado, una persona sabe si en determinadas circunstancias prefiere un objeto u otro, según la necesidad que tenga de ellos, pero dicha valoración subjetiva tampoco es conmensurable ni puede por ende ser comparada con la de otra per-

20 Adam Smith [1776b], p. 30 [1776a: I.iv.13, p. 42].

sona. Por ello no es posible afirmar que la utilidad de un objeto sea mayor o menor en general que la utilidad de otro objeto, como lo hace Smith en el pasaje anterior. ¿Se puede afirmar que la capacidad de la sandalia de satisfacer la necesidad de calzado es mayor o menor que la capacidad de la casa de brindar abrigo o la del agua de calmar la sed? A pesar de que la respuesta a esta pregunta es negativa, Locke y Smith insinúan que la utilidad de los objetos es al menos comparable, y significativamente utilizan la palabra «valor» para denominarla (*worth* en un caso, *value* en el otro), lo cual contribuye a alimentar la confusión, dado que esa palabra suele asociarse con algún tipo de cuantificación.

A pesar de esta ambigüedad en torno a la medición y comparación de la utilidad, Smith sostiene que no tiene efectos sobre el valor en cambio. Lo hace explícitamente en relación con los metales preciosos: su elevado valor no es determinado por su utilidad sino por la cantidad de trabajo que en virtud de su escasez la sociedad debe destinar a procurárselos[21]. De hecho, para Smith tampoco la escasez es un determinante del valor en cambio, sino que se limita a provocar oscilaciones del precio de mercado alrededor del precio natural[22].

21 En otros pasajes Smith subraya el hecho de que el valor en cambio de la mercancía –incluidos los metales preciosos– no guarda relación con su utilidad sino con su escasez, y ésta con la dificultad de llevar el producto al mercado. Ver, por ejemplo, Adam Smith [1776b], p. 167 [1776a: I.xi.29-30, p. 270] y p. 501 [1776a: IV.vii.19.a, p. 355].

22 Adam Smith [1776b], p. 55 [1776a: I.vii.8, p. 84]: «el precio de mercado de cada mercancía en particular se regula por la proporción entre la cantidad de ésta que realmente se lleva al mercado y la demanda de quienes están dispuestos a pagar el precio natural del artículo, o sea, el valor íntegro de la renta, el trabajo y la ganancia que es preciso cubrir para presentarlo en el mercado». Se ha corregido la traducción del término «profit» para que diga «ganancia» en vez de «beneficio».

El trabajo: ¿valor o medida del valor?

El valor y su medición constituyen, según se ha visto en los capítulos sobre Aristóteles, Aquino y Locke, un tema central en el desarrollo del pensamiento económico. También en la obra de Smith, interesado en hallar el origen y las causas de la riqueza de las naciones. La imprecisión que tienen en su época algunos de los términos que utiliza, ha dado pie a diversas interpretaciones en torno a su posición en este tema. No es casual que Smith sea considerado el padre de la teoría del valor trabajo desarrollada por David Ricardo y Karl Marx y simultáneamente de la teoría de los costos de producción de John Stuart Mill y Alfred Marshall.

Al final del capítulo 4 de *La Riqueza de las Naciones*, Smith resume su plan de investigación en este campo. Se propone investigar «los principios que regulan el valor en cambio de las mercancías», para lo cual, en sus propias palabras, se propone contestar tres preguntas: (i) «cuál es la [real] medida de este valor en cambio, o en qué consiste el precio real de todas las mercancías»; (ii) cuáles son los componentes del precio real; y (iii) cuáles son las circunstancias que hacen coincidir o divergir precio de mercado y precio natural[23]. En el enunciado mismo de la primera pregunta salta a la vista que Smith utiliza indistintamente dos términos, «medida del valor»

23 Adam Smith [1776b], p. 30 [1776a: I.iv.14-17, p. 42].

y «precio real», como si se refirieran al mismo concepto. Lo mismo ocurre al final del párrafo inicial del siguiente capítulo, donde de nuevo utiliza como si fueran sinónimos los términos «medida del valor» y «valor»:

> el valor de cualquier bien, para la persona que lo posee y que no piense usarlo o consumirlo, sino cambiarlo por otros, es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir o de que pueda disponer por mediación suya. El trabajo, por consiguiente, es la medida real del valor en cambio de toda clase de bienes[24].

En la primera frase de este pasaje, Smith afirma que el valor de una mercancía es igual a una determinada cantidad de trabajo, y en la segunda frase afirma que «por consiguiente» el trabajo es la medida real del valor. Valor y medida parecieran tener el mismo significado. Ese uso indistinto de las dos expresiones entra en conflicto con la práctica de los principales autores: Aristóteles distingue entre ese algo común a las mercancías (que Aquino denomina valor), y su medida en dinero; Ricardo, entre el valor absoluto y la medida del valor o patrón de precios; Marx, entre el valor y la medida del valor o valor de cambio. Este uso impreciso que hace Smith de los términos «valor» (o precio real, que utiliza como sinónimo de valor) y «medida del valor» obliga a indagar qué relación con el valor atribuye Smith al trabajo. Una de dos: o bien es el fundamento o fuente original del valor en cambio (como para Ricardo)[25] o la sustancia del valor (como

24 Adam Smith [1776b], p. 31 [1776a: I.v.1, p. 44].
25 David Ricardo [1817a], p. 13.

para Marx)[26], o bien es una medida *externa* del valor, como lo serían el oro o la plata.

En el segundo párrafo del capítulo cinco, Smith retoma y complementa la definición anterior de «valor», al que allí llama «the real price of everything». Dice:

> El precio real de cualquier cosa, lo que cualquier cosa realmente le cuesta *al hombre que quiere adquirirla*, es las penas y fatigas de adquirirla. Lo que cualquier cosa realmente vale para *el hombre que la ha adquirido* y que desea disponer de ella o cambiarla por alguna otra cosa, es las penas y fatigas de que lo librará, y que podría imponer a otros individuos[27].

Si este párrafo se lee fuera del contexto del capítulo, las penas y fatigas que representa la adquisición de una cosa podrían entenderse como una alusión a la valoración subjetiva del trabajo necesario para producir esa cosa; sin embargo, puesto que es una continuación del párrafo anterior, citado más arriba, en el cual asimila el valor al trabajo y no a su valoración, parece más consistente interpretarlo como una metáfora de esa cantidad de trabajo[28]. Smith habla en este pasaje de dos personas

26 Karl Marx (1867), p. 55.
27 Adam Smith [1776b], p. 31 [1776a: I.v.2, p. 44]. Las itálicas han sido añadidas por el autor y la traducción ligeramente corregida.
28 La expresión «penas y fatigas» («toil and trouble») ha sido objeto de múltiples y contradictorias interpretaciones. Aquí se entiende como una metáfora para trabajo, si bien hay algunos defensores de la teoría utilitarista del valor que la interpretan más bien como el costo psicológico del trabajo y ven en ella una anticipación de la desutilidad del trabajo. Ver por ejemplo Mark Blaug [1962], p. 50:

alternativas. En la primera oración, habla de quien desea procurarse una cosa que no posee. Para ese individuo, el precio real de esa cosa es las penas y fatigas «que su adquisición supone»; es decir, que el valor de la cosa consiste, como ha dicho antes, en el trabajo en que la persona debe incurrir si tuviera que producir la cosa. En la segunda oración Smith habla de quien ya posee una cosa que desea intercambiar por otra. Para esa persona, el precio real de la cosa que posee es el trabajo necesario para producir la cosa que desea, ya que gracias a la cosa que posee puede procurarse a través del intercambio la cosa que desea. Se trata del mismo caso mencionado por Smith en el final ya citado del primer párrafo, donde habla de «la persona que lo posee y que no piense usarlo o consumirlo, sino cambiarlo por otros».

Smith, pues, da dos definiciones alternativas para el valor de la cosa. Para quien no posee *a* y desea procurársela, el valor o precio real de *a* es el trabajo necesario para producirla. Para quien posee *a* pero desea *b*, el valor o precio real de *a* es el trabajo necesario para producir la cosa *b*, que puede procurarse mediante el intercambio de *a*. ¿Ambas definiciones son consistentes? El acto de intercambio establece una igualdad $a = b$; ello no implica, sin embargo, que la cantidad de trabajo necesaria para producir *a* sea igual a la cantidad de trabajo necesaria para producir *b*, pero Smith no repara en esa posible diferencia cuantitativa, en virtud de cuya posibilidad se

«El 'valor real' de una mercancía es su precio-valor, entendiendo por trabajo no un cierto número de horas-hombre sino unidades de desutilidad, el costo psicológico del trabajo para el individuo, y entendiendo por valor valor-estima más bien que valor de cambio». Ver también Samuel Hollander [1973], p. 128.

introduciría una discrepancia entre estas dos definiciones del valor de *a*[29].

Ahora bien, no es esa inconsistencia en la definición del valor lo que Ricardo y Marx critican en Smith, sino otra inconsistencia supuestamente más seria, que en realidad se origina en la interpretación que esos autores hacen de la segunda definición del valor ofrecida por Smith en el pasaje recién comentado. Detengámonos en esta interpretación, pues ello facilitará la comprensión del texto de Smith. Ricardo cita parcialmente el siguiente pasaje de Smith, en el cual este último estaría supuestamente refiriéndose a dos cantidades diferentes de trabajo como si fueran idénticas:

> El trabajo fue el primer precio, la moneda originaria que fue pagada por todas las cosas. No fue por el oro ni por la plata, sino por el trabajo que toda la riqueza del mundo fue originariamente comprada; su valor para quienes la poseen y desean cambiarla por otras nuevas producciones es precisamente igual a la cantidad de trabajo que ella les permite adquirir o disponer[30].

En las dos primeras frases (antes del punto y coma) Smith afirma que con trabajo se adquiere toda la riqueza. Ricardo las celebra porque en ellas Smith estaría coincidiendo con su propia posición de que el trabajo es «the foundation» o «the original source of the exchange

29 En la nota 42 de este capítulo se avanza la hipótesis de que la discrepancia entre ambas medidas podría prefigurar la discrepancia analizada por Marx entre la medida inmanente y la medida externa del valor.

30 Adam Smith [1776b], pp. 31-32 [1776a: I.v.2, p. 44]. La traducción ha sido corregida por el autor.

value» de todas las cosas («salvo de aquellas que no pueden ser multiplicadas por la actividad humana»)[31]. En la tercera frase, tras el punto y coma, Smith afirma que para quienes poseen esa riqueza «y desean cambiarla por otras producciones», su valor «es precisamente igual a la cantidad de trabajo que ella les permite adquirir o disponer». Ricardo interpreta esta expresión no como la cantidad de trabajo contenida en esas «otras nuevas producciones» sino como la cantidad de trabajo que se puede contratar en el mercado por el salario equivalente a esa riqueza («the quantity which it can command in the market»)[32]. Esa misma interpretación realiza Marx, quien incluso llega a poner en boca de Smith la expresión «trabajo vivo»:

> [...] unas veces confunde y otras veces desplaza la determinación del valor de las mercancías por la cantidad del trabajo necesario para su producción con la cantidad de trabajo vivo con que puede comprarse la mercancía o, lo que viene a ser igual, con la cantidad de mercancía por la que puede comprarse una determinada cantidad de trabajo vivo[33].

De su interpretación Ricardo concluye que Smith, tras haber definido con tanta precisión la fuente originaria del valor como el trabajo efectuado para producir la cosa («the bestowed labour»), en la tercera frase «erige otra medida estándar del valor», el trabajo que se puede

31 David Ricardo [1817a], p. 14.
32 David Ricardo [1817a], p. 14.
33 Karl Marx [1861-1863], p. 62 [cuaderno VII, p. 244].

comprar con la cosa, lo cual es interpretado por ambos autores (Ricardo y Marx) como el trabajo vivo (o capacidad de trabajo, «the commanded labour») que se puede contratar a cambio de un salario[34].

Ambas cantidades (de trabajo efectuado y de trabajo por efectuar) serían iguales, dice Ricardo, solamente cuando el trabajador recibe como remuneración todo el producto de su trabajo, es decir, cuando el trabajador no debe compartir con nadie lo que produce. Es lo que ocurre en el primitivo y rudo estado de la sociedad descrito por Smith, ya que allí la remuneración que recibe el trabajador es la totalidad de su producto, de manera que la cantidad de trabajo que puede adquirirse a cambio del bien es idéntica a la cantidad de trabajo que se requiere para producirlo. Sin embargo, cuando surge la propiedad privada de la tierra y del capital, el trabajador recibe como remuneración solamente una parte de su producto, ya que debe compartir el resto con terratenientes y capitalistas; en consecuencia, la cantidad de trabajo empleada en producir el bien pasa a ser menor que la cantidad de trabajo que puede ser contratada en el mercado a cambio del salario equivalente al precio de ese bien.

Si la interpretación realizada por Ricardo y Marx fuera correcta, Smith no solo estaría definiendo el valor de un bien como dos cantidades diferentes de trabajo –el

34 Ricardo critica a Smith por utilizar ambas expresiones «como si fueran equivalentes»: «Unas veces [Smith] habla de los cereales, otras veces del trabajo como medida normal; no la cantidad de trabajo empleada en la producción de cualquier objeto, sino la cantidad que puede ejercer [*command*] su capacidad adquisitiva en el mercado: como si ambas fueran expresiones equivalentes [...]». David Ricardo [1817b], p. 11.

trabajo efectuado y el trabajo por efectuar–, sino que la segunda cantidad variaría con los salarios. Marx expone así su crítica:

> [Smith] erige el valor de cambio del trabajo en medida del valor de las mercancías. En realidad, en el salario, puesto que éste es igual a la cantidad de mercancías con que puede comprarse una determinada cantidad de trabajo vivo o igual a la cantidad de trabajo que puede comprarse con una determinada cantidad de mercancías. El valor del trabajo o, mejor dicho, de la fuerza de trabajo, cambia al igual que el de cualquier otra mercancía y en nada se distingue específicamente del valor de otras, cualesquiera que ellas sean. El valor se convierte, aquí, en medida y explicación del valor; se trata, por tanto, de un *cercle vicieux* [círculo vicioso].

El problema de fondo de esta supuesta segunda definición del valor de Smith, es que, como indica Marx, el concepto de valor sería circular: el valor se mide por el salario, que está determinado por el valor de las cosas consumidas por el trabajador. Pero además, la medida del valor no sería invariable, como sostiene Smith, ya que la cantidad de trabajo que se puede contratar en el mercado a cambio de un bien cambia con el salario de dicho trabajo, es decir, por circunstancias que no guardan relación con el valor del bien ni con la cantidad de trabajo que se requiere para producirlo; por ende, la cantidad de trabajo que se puede adquirir con un bien no constituiría una medida invariable de su valor, sino que sería tan variable como el oro o la plata y no se le podría atribuir la condición de ser «el único y definitivo patrón efectivo», «la medida real del valor en cambio de todos los bienes».

De esta forma, el intento de Smith por demostrar que el trabajo es una medida invariable del valor habría fracasado[35].

Es difícil creer que a Smith se le hubiera pasado por alto que existe una diferencia cuantitativa tan importante entre las dos definiciones alternativas que ofrece del valor. De hecho hay un indicio explícito de que la interpretación de Ricardo y Marx es errónea. Smith es consciente de que, en presencia de la propiedad privada sobre la tierra y el capital, el precio del producto anual incluye no solo el salario del trabajo que lo produjo sino igualmente la ganancia y la renta, lo cual implica que el producto anual, convertido en dinero, permite contratar más trabajo del que ha sido necesario para producirlo[36]. Si es consciente de ese hecho, no tiene sentido que trate como equivalentes las dos definiciones del valor que le atribuyen Ricardo y Marx. Parece mucho más plausible

35 David Ricardo [1817a], p. 11, llama la atención sobre ese fracaso: «Adam Smith, después de demostrar brillantemente la insuficiencia de un medio variable, como el oro y la plata, para determinar el valor variable de otras, escogió por sí mismo un medio que es igualmente variable al adoptar los cereales o el trabajo».

36 Adam Smith [1776b], p. 53 [1776a: I.vi.24, p. 81]: «[…] el producto anual de su trabajo [de un país] es siempre suficiente para comprar o disponer de una mayor cantidad de trabajo del que se emplea en obtener, manufacturar y transportar el producto al mercado». Ver igualmente Adam Smith [1776b], p. 49 [1776a: I.vi.7, p. 74]: «La cantidad de trabajo que se gasta comúnmente en adquirir o producir una mercancía no es la única circunstancia que regula la cantidad susceptible de adquirirse con ella, permutarse o cambiarse. Evidentemente, hay una cantidad adicional que corresponde a las ganancias del capital empleado en adelantar los salarios y suministrar los materiales de la empresa». Se ha corregido la traducción de «profit» por ganancia.

que con la expresión «el trabajo que se puede adquirir a cambio de un bien *a*» Smith se refiera al trabajo efectuado en la producción del bien *b* que se puede adquirir mediante el intercambio de *a.* Para adquirir un bien, éste debe ser producido, y se produce con trabajo; de allí que cuando se poseen bienes que pueden ser intercambiados por otros bienes, lo que se adquiere mediante ellos es «el trabajo de otros hombres o, lo que es lo mismo, el producto de su trabajo»[37]. El resultado final de adquirir un bien es apropiarse el trabajo que lo produjo, de manera que el dinero sirve para imponer a otros las penas y fatigas de producir el bien que con él se adquiere. De varios pasajes se infiere que para Smith disponer del producto es equivalente a disponer del trabajo que lo produce[38]. Así, cuando sostiene que el valor de un bien se mide por el trabajo que se puede adquirir con él, no estaría pensando en la capacidad de trabajo que se puede contratar en el mercado de trabajo a cambio del bien, como lo interpretan Ricardo y Marx, sino en el trabajo ya realizado y que es apropiado bajo la forma del producto cuando este último se adquiere en el mercado de bienes. Así, la crítica de Ricardo y Marx se originaría no en una inconsistencia de Smith sino en la inadecuada interpretación que ellos hacen de su texto.

Esta discusión arroja luz sobre la utilización hecha por Smith de las expresiones valor y medida del valor. En

37 Adam Smith [1776b], p. 32 [1776a: I.v.3, p. 45].

38 Por ejemplo, Adam Smith [1776b], p. 32 [1776a: I.v.3, p. 45]: «El poder que [la riqueza] le atribuye [a su poseedor] directa e inmediatamente […] es la facultad de comprar; una cierta facultad de disposición *sobre todo el trabajo, o sobre todo el producto del trabajo* que se encuentra en el mercado». Las itálicas han sido añadidas.

el inicio del capítulo cinco Smith afirma que en las sociedades modernas un hombre es rico «según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida», pero como cada quien puede producir solo una ínfima porción de las cosas que requiere y son otros los que producen la mayoría de ellas, es necesario para procurárselas acudir al intercambio; de esta forma, concluye, «la mayor parte de ellas se conseguirán mediante el trabajo de otras personas». Lo que significa esta última frase no es que la persona rica contrata por un salario a otras personas para que produzcan lo que necesita, sino que puede comprar lo que necesita gracias a que ha sido producido mediante el trabajo de otras personas. La persona es tanto más rica cuanto mayor sea la cantidad de cosas que su riqueza le permite adquirir o, lo que es igual en el uso lingüístico de Smith, cuanto mayor sea «la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir». Al adquirir una cosa se adquiere con ella el trabajo que la ha producido, y por ello al disponer de cosas se dispone del trabajo ajeno que las produce. Benjamín Franklin, 56 años antes que Smith, proponía medir la riqueza de la misma manera:

> Por trabajo puede el valor de la plata ser medido, así como el de todas las demás cosas. […] Así la riqueza [*the riches*] de un país pueden ser valoradas [*are to be valued*] por la cantidad de trabajo que sus habitantes son capaces de comprar y no por la cantidad de plata y oro que ellos poseen […][39].

39 Benjamin Franklin [1719], p. 265. Traducido del inglés por el autor.

Este criterio para medir la riqueza –el trabajo necesario para producir las cosas que se pueden adquirir con ella– es extendido por Franklin a la medición del valor de un bien[40]. Exactamente lo mismo hace Smith al medir el valor del bien con el mismo criterio que usa para medir la riqueza: «el valor de cualquier bien, para la persona que lo posee y que no piensa usarlo o consumirlo, sino intercambiarlo por otros, es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir o de que pueda disponer por mediación suya»[41]. De esta forma, nuestra interpretación del texto de Smith, extensible a Franklin, descarta la crítica hecha por Ricardo y Marx. Entre las dos definiciones del valor de la cosa ofrecidas por Smith –el trabajo necesario para producirla y el trabajo que se puede comprar con ella– no existe la discrepancia señalada por esos autores[42].

40 Benjamin Franklin [1719], p. 267: «Puesto que el comercio no es ninguna otra cosa más que el intercambio de trabajo por trabajo, el valor de todas las cosas es, como lo he dicho antes, medido más justamente mediante trabajo». Traducido del inglés por el autor.

41 Adam Smith [1776b], p. 31 [1776a: I.v.1, p. 44].

42 Se había señalado otra discrepancia cuantitativa, bastante menos relevante, entre las dos definiciones del valor ofrecidas por Smith al inicio del capítulo 5. El valor de *a* es definido como (i) el trabajo necesario para producir *a*, para quien no posee *a* y la desea y (ii) el trabajo necesario para producir *b*, para quien posee *a* y desea cambiarla por *b*. Ambas cantidades de trabajo, según se dijo, no son necesariamente iguales, aunque en el intercambio se establezca una igualdad entre ambos productos, $a = b$. En esa igualdad, el objeto *a* expresa o mide su valor en el objeto *b*; de hecho, se dice «*a* vale *b*». En el análisis que hará Marx de esa expresión (y que se discute detalladamente en el siguiente capítulo) aparece una discrepancia entre dos medidas alternativas: la medida inmanente del valor de *a* es el tiempo necesario para producirla, mientras que la medida externa del valor de *a*, que constituye su forma del valor, es *b*. Una intuición de esa diferencia podría estar presente en la definición de Smith: el valor de *a* sería la cantidad de trabajo necesario para producirla –según lo define en (i)– mientras que la medida del valor de *a* sería la cantidad de trabajo necesaria para producir *b* –según lo define en (ii).

Ahora bien, descartada esa crítica corresponde preguntarse: ¿Smith considera el trabajo una medida del valor alternativa al oro o la plata, o lo considera la fuente del valor? A la pregunta ¿qué es el valor? Smith generalmente responde cómo medirlo. Este desplazamiento obedece posiblemente a su interés primordial de mostrar que con la expansión del mercado y de la división del trabajo aumenta la riqueza, y por ende a su necesidad de medir de forma fehaciente la riqueza; así, su discusión del valor se deriva de su interés en la medida de la riqueza. Sin embargo, su reflexión en torno a la medida del valor supone una teoría del valor: el valor es la cantidad de trabajo necesaria para producir las mercancías. De hecho hay otros pasajes en los que Smith se refiere al trabajo como fuente del valor, sin hacer ninguna alusión a la medida del valor. Por ejemplo, los siguientes dos pasajes del capítulo 5:

> [El dinero u otra clase de bienes] contienen el valor de una cierta cantidad de trabajo, que nosotros cambiamos por las cosas que encierran en un momento determinado la misma cantidad de trabajo[43].
>
> En toda época y circunstancia es caro lo que resulta difícil de adquirir o cuesta mucho trabajo obtener, y

43 Adam Smith [1776b], pp. 31-32 [1776a: I.v.2, p. 44]. Las cursivas han sido añadidas.

> barato lo que se adquiere con más facilidad y menos trabajo[44].

En el primero señala que los intercambios se realizan en función de las cantidades de trabajo que tienen los objetos intercambiados, como si el trabajo constituyera esa sustancia común buscada por Aristóteles que se encontraría a la base de la conmensurabilidad. En el segundo establece una relación directa entre el precio de los objetos y la cantidad de trabajo que se necesita para procurárselos, como si el valor en cambio de los objetos fuera determinado por el trabajo que requiere su producción. David Ricardo ilustra con otros pasajes que para Smith la fuente del valor es el trabajo, entre ellos aquel en que Smith afirma que «el precio real de cualquier cosa, lo que realmente le cuesta al hombre que quiere adquirirla, son las penas y fatigas [*the toil and trouble*] que su adquisición supone»[45].

La misma conceptualización del trabajo como fuente del valor está presente en otros pasajes donde Smith afirma que todo el producto anual de la sociedad es resultado del trabajo, y que es por la estructura de la propiedad que el trabajador se ve obligado a compartirlo con los dueños del capital y de la tierra. Al aparecer la acumulación de capital, los capitalistas usan su capital

44 Adam Smith [1776b], p. 34 [1776a: I.v.7, p. 48].

45 David Ricardo [1817b], p. 10. Ricardo sostiene que Adam Smith «definió de manera tan precisa la fuente original del valor de cambio» y que «con tanta constancia iba a sostener que todas las cosas se vuelven más o menos valiosas en proporción a que se empleara más o menos trabajo en su producción [...]». David Ricardo [1817b], p. 11.

para comprar instrumentos de trabajo y materiales así como para contratar trabajadores, y gracias a ello «sacan provecho de la venta de su producto o del valor que el trabajo incorpora a los materiales»[46]. Una parte del dinero obtenido por el empresario al vender el producto se destina a remplazar los materiales consumidos; el resto, que corresponde al valor surgido de ese proceso de producción, es añadido en su totalidad por el trabajo y se divide entre salarios y ganancias:

> el valor que el trabajador añade a los materiales se resuelve en dos partes: una de ellas paga el salario de los obreros, y la otra las ganancias del empresario, [calculadas] sobre el fondo entero de salarios y materiales que adelanta[47].

Lo mismo ocurre al surgir la propiedad privada de la tierra: los terratenientes exigen una participación en lo que produce el trabajo a cambio del uso de su tierra; esa participación constituye la renta de la tierra:

> Desde el momento en que las tierras de un país se convierten en propiedad privada de los terratenientes,

46 Adam Smith [1776b], p. 48 [1776a: I.vi.5, p. 72].

47 Adam Smith [1776b], p. 48 [1776a: I.vi. 5, p. 72]. La idea del fondo de salarios y materiales implica que el capitalista es dueño de la totalidad del producto, y que con una parte de él contrata a los trabajadores. Se trata de una idea compartida por la mayor parte de los autores pertenecientes a la Economía Política Clásica, con la cual rompe el marginalismo gracias al concepto de productividad marginal, según el cual cada factor retira de la producción lo que ha aportado a ella. Para una revisión crítica desde una perspectiva neoclásica de las teorías del fondo de salarios, ver F.W. Taussig [1896].

> éstos, como los demás hombres, desean cosechar donde nunca sembraron, y exigen una renta hasta por el producto natural del suelo. [El trabajador] ha de pagar al terrateniente una parte de lo que su trabajo produce o recolecta. Esta porción, o lo que es lo mismo, el precio de ella, constituye la renta de la tierra, y se halla en el precio de la mayor parte de los artículos como un tercer componente[48].

El trabajador debe compartir cuanto produce con capitalistas y terratenientes, ya que sólo así puede tener acceso a la tierra y al capital. Todo lo que se distribuye entre las tres clases, sin embargo, es producido u obtenido por el trabajo:

> El total de lo que anualmente es producido u obtenido por el trabajo de toda sociedad, o lo que es lo mismo, su precio global, se distribuye originariamente de este modo entre los varios miembros que la componen[49].

De los pasajes citados se colige que para Smith el trabajo es la fuente exclusiva del producto anual y de su representación monetaria («o lo que es lo mismo, su precio global»), en el mismo sentido en que para Ricardo es «the foundation of the exchangeable value of all things» y «the original source of exchangeable value»[50] y para Marx la sustancia del valor. Ello implicaría que el valor del producto no resulta de sumar los tres ingresos primarios –salarios, renta y ganancia–, sino que por lo contrario estos ingresos son el resultado de distribuir entre las tres clases el valor producido anualmente por el trabajo. Según esta interpretación, la teoría del valor de Smith no sería una teoría de costos de producción, como sostienen John Stuart Mill y Alfred Marshall, sino una teoría del valor trabajo.

48 Adam Smith [1776b], p. 49 [1776a: I.vi.8, pp. 74-75].

49 Adam Smith [1776b], p. 51 [1776a: I.vi.17, p. 78]. La traducción ha sido corregida por el autor.

50 David Ricardo [1817a], p. 13.

Antes de abandonar la compleja relación entre trabajo, valor y medida del valor en la construcción teórica de Adam Smith, es necesario llamar la atención sobre otras dos ideas radicales: la igualdad en el valor del trabajo y la desigualdad en la fijación del salario.

Sobre el valor del trabajo, Smith sostiene que en todos los tiempos y lugares es el mismo para todos los trabajadores, independientemente de su remuneración y de cualquier otra circunstancia que los distinga. Lo dice así:

> Iguales cantidades de trabajo, en todos los tiempos y lugares, tienen, según se dice, el mismo valor para el trabajador [… quien] ha de sacrificar siempre la misma proporción de comodidad, de libertad y de felicidad. El precio que paga deberá ser siempre el mismo, cualquiera que sea la cantidad de bienes que reciba a cambio»[51].

Todos los seres humanos somos iguales –y en esto Adam Smith es un ilustrado radical–. Por ello el tiempo de vida al que se renuncia por trabajar, tiene el mismo valor para todos, independientemente de la remunera-

51 Adam Smith [1776b], pp. 33-34 [1776a: I.v.7, pp. 48-49].

ción que se reciba a cambio. Una hora de vida es una hora de vida, para el rico y el pobre, la mujer y el hombre, el artesano, el campesino y el obrero industrial. Es posible que en esta idea se inspirara Marx al postular que una hora de trabajo socialmente necesario para la producción de un determinado objeto crea la misma cantidad de valor con independencia de la rama en que se efectúe y de las condiciones específicas de destreza, calificación e intensidad con que sea ejecutada.

Por otra parte, sobre la fijación salarial Smith sostiene que la distribución del producto anual del trabajo resulta de una relación de poder entre las tres clases fundamentales: trabajadores, terratenientes y capitalistas. En efecto, entre trabajadores y patronos existe un conflicto en torno a cómo distribuir entre ellos el producto del trabajo, ya que «el operario desea sacar lo más posible, y los patronos dar lo menos que puedan». En ese conflicto, los patronos llevan las de ganar, por al menos tres razones: son menos y se pueden organizar con mayor facilidad; la ley está a su favor y dificulta la organización de los trabajadores; y los trabajadores no pueden mantenerse desempleados por mucho tiempo, mientras que los patronos pueden mantener ociosos capital y tierra sin verse en peligro de perecer. Esta última circunstancia es producto de una asimetría que surge directamente de la repartición inicial de los medios necesarios para la vida, concentrados en su totalidad en las manos de las clases propietarias, capitalistas y terratenientes[52]. Esto determina que el contrato de trabajo aparezca descrito por Smith como un intercambio que no se funda por completo en la libre

52 Adam Smith [1776b], p. 64 [1776a: I.viii.13, p. 100].

voluntad de las partes ya que una de ellas, por lo contrario, se ve obligada a aceptar las condiciones que le impone su contraparte, como el intercambio involuntario ilustrado por Aristóteles con el ejemplo de los molinos alquilados por Tales de Mileto.

La riqueza y la distinción entre trabajo productivo e improductivo

La sociedad para Smith no está compuesta por individuos aislados sino por clases sociales que comparten visiones del mundo, intereses y formas de actuar. Entre esas clases existen las clases ociosas y las trabajadoras, y entre estas últimas, las que realizan un trabajo productivo y las que realizan un trabajo improductivo. El principal antecedente de esta concepción de Smith es posiblemente François Quesnay, quien junto a la escuela fisiócrata combate el lugar privilegiado que ocupa en Francia el capital comercial, ya que a su juicio obstaculiza la acumulación de capital (*avances primitives*) y el aumento de la productividad en la agricultura. Para justificar su posición, argumenta contra la idea predominante en su tiempo de que la actividad comercial genera riqueza; para ello realiza un cuidadoso examen de la mercancía y separa conceptualmente «*la valeur vénale*» de «*la valeur usuelle*»[53]. Quesnay, como después Smith, no se ocupa de cualquier producción, sino solamente de la producción de mercancías –objetos destinados a la venta–, ya que solo el producto que se vende puede ser contabilizado como riqueza:

53 Ver más arriba la nota 15 de este mismo capítulo.

> Las riquezas comerciables son las que se intercambian por riquezas monetarias, de acuerdo con el precio que constituye su valor de cambio [*valeur vénale*]. Las riquezas son intercambiables [*vénales*] o comerciables [*commerçeables*] solo en la medida en que sus poseedores puedan venderlas y en que sean buscadas por los compradores[54].

También para Smith la riqueza relevante es aquella que se destina al intercambio, que es la única que tiene valor en cambio. Así la define en *Riqueza de las Naciones:*

> Todo hombre es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida. […] La mayor parte de ellas se conseguirán mediante el trabajo de otras personas, y será rico o pobre, de acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir[55].

Smith no dice que es rico quien goza de muchas cosas útiles para la vida sino quien pueda gozar de ellas, esto es, quien tenga la capacidad para disponer de ellas, y

54 François Quesnay [1757-1758], p. 272. Traducido del francés por el autor. La misma idea se encuentra en otro de los grandes teóricos fisiócratas: «En una palabra, la calidad de *riquezas* supone no solamente una propiedad de uso [usuelle], sino también la posibilidad de intercambio, puesto que el valor no es otra cosa que la relación de cambio. El agua no es riqueza puesto que, aunque sea muy necesaria, no es posible intercambiarla, dado que todo el mundo puede procurársela sin el intercambio». Le Trosne [1777], pp. 11-12. Traducido del francés por el autor.

55 Adam Smith [1776], p. 31 [I.v.1, pp. 43-44].

aquí por «capacidad» debe entenderse *capacidad de compra*. La riqueza no consiste en valores en uso sino en capacidad de compra, esto es, valor de cambio. Por ello denomina productivo al trabajo que produce objetos intercambiables e improductivo al que no lo hace. Lo dice de la siguiente manera:

> Existe una especie de trabajo que añade valor al objeto a que se incorpora, y otra que no produce aquel efecto. Al primero, por el hecho de producir valor, se le llama productivo; al segundo, improductivo[56].

Smith ilustra su definición con la distinción entre el trabajo de un artesano manufacturero, que con su trabajo transforma la materia que le ha confiado su empleador para convertirla en una mercancía que será vendida, y el trabajo de un criado, que con su trabajo no contribuye a producir nada que vaya a ser vendido y que por lo tanto no crea valor.

La discriminación del trabajo entre productivo e improductivo tiene varios niveles. En primer lugar, puesto que sólo los objetos que se venden como mercancías tienen valor en cambio, se considera improductivo todo trabajo que no produce objetos; es improductivo, pues, todo trabajo que da lugar a un servicio, sea público (un burócrata o un soldado), privado (un médico o un payaso) o doméstico (un mayordomo o un jardinero). En segundo lugar, no todo trabajo que produce objetos es productivo. El trabajo que produce objetos destinados a la venta es productivo porque la venta de sus productos

56 Adam Smith [1776b], p. 299 [1776a: II.iii.1, p. 1].

permite recuperar el dinero empleado en los materiales usados y en la contratación del trabajador; el trabajo que produce objetos destinados al consumo directo (sin que medie el intercambio) es improductivo porque el consumo del objeto impide la reposición de lo gastado en su producción. Así se precisa la definición anterior: es productivo todo trabajo que produce un objeto destinado a la venta y por ende portador de valor en cambio, e improductivo todo trabajo que no produce objetos o que no produce objetos destinados a ser vendidos como mercancía, con valor en cambio. De acuerdo con esta posición,

> El trabajo de algunas de las clases más respetables de la sociedad, al igual de lo que ocurre con los servidores domésticos, no produce valor alguno, y no se concreta o realiza en un objeto permanente o mercancía vendible, que dure después de realizado el trabajo, ni da origen a valor que permitiera conseguir más tarde igual cantidad de trabajo[57].

Todo trabajo que no produzca un «objeto permanente o mercancía vendible» es improductivo. Acto seguido Smith enumera una amplia gama de oficios y profesiones cuya actividad no aporta a la creación de riqueza, «por honorables que sean, por útiles que se consideren»; entre ellos los servicios de todos los funcionarios públicos, incluido el soberano y los militares, así como «los jurisconsultos, los clérigos, los médicos, los literatos de todas clases, y los bufones, músicos, cantantes, bailarines, etc.». Todos esos trabajos pueden generar

57 Adam Smith [1776b], p. 300 [1776a: II.iii.2, pp. 2-3].

derecho a valor en cambio, pues la sociedad les reconoce un pago a cambio de su prestación, pero son improductivos porque ese valor en cambio no es generado por ellos ya que no producen nada que sobreviva al momento de la prestación y que pueda ser vendido, es decir, nada que tenga valor en cambio. Por lo contrario, los trabajos que producen un objeto separable de la actividad en que consisten y que es destinado al intercambio, generan mediante la venta de su producto los recursos necesarios para reponer los materiales gastados, para contratar de nuevo el trabajo que lo produjo y, además, un excedente.

Los trabajadores improductivos, así como las clases ociosas, viven para Smith precisamente de ese excedente producido por los trabajadores productivos. En efecto, lo que reciben todos los miembros de la sociedad se origina en el producto anual de su tierra y de su trabajo, resultado del trabajo productivo. El precio global del producto se resuelve originariamente en tres componentes, salario, renta y ganancia; todos los demás ingresos se derivan de esos tres componentes:

> El total de lo que anualmente colecta o produce el trabajo de toda sociedad, o lo que es lo mismo, su precio total, originariamente se distribuye de este modo entre sus diferentes miembros. Salarios, ganancias y renta son las tres fuentes originarias de toda clase de ingreso [*revenue*] y de todo valor en cambio. Cualquier otra clase de ingreso [*revenue*] se deriva en última instancia de uno de esos tres[58].

58 Adam Smith [1776b], pp. 51-52 [1776a: I.vi.17, p. 78]. Traducción corregida por el autor.

La nueva riqueza generada en el proceso de producción («el total de lo que anualmente colecta o produce el trabajo de toda sociedad, o lo que es lo mismo, su precio total») se divide en tres componentes. De ellos, el componente de salarios sirve para reponer el capital que se había adelantado para contratar trabajadores, el fondo de salarios, y en su totalidad sirve para contratar de nuevo trabajadores y reiniciar el ciclo de la producción. Por ello dice Smith que los trabajadores productivos producen como nueva riqueza lo que se les paga en salarios, más un excedente que se reparte entre renta y ganancias. El componente de la renta de la tierra, por lo contrario, se destina casi exclusivamente a financiar el consumo de los terratenientes, y desaparece sin dar lugar a una nueva producción. El tercer componente, las ganancias, se distribuye en dos partes: una sirve para financiar el consumo de los capitalistas, e igualmente desaparece sin dar lugar a una nueva producción, mientras que la otra parte se destina a la inversión; gracias a esta última, la producción de la economía aumenta:

> Aquella parte del producto anual de la tierra y del trabajo de un país que repone el capital, jamás se emplea de una manera inmediata en mantener manos que no sean productivas. Sólo paga los salarios del trabajo productivo. Pero la parte destinada inmediatamente a producir un ingreso, en forma de ganancia o de renta, puede mantener indiferentemente manos productivas o estériles[59].

59 Adam Smith [1776b], p. 301 [1776a: II.iii.5, p. 5].

En estos últimos dos componentes, la renta y la ganancia, se originan los ingresos de los demás miembros de la sociedad, hacia los cuales se transfiere parte de la riqueza a través de diversos medios. Los impuestos, el diezmo y los intereses, por ejemplo, constituyen algunas de las formas mediante las cuales la riqueza producida por los trabajadores productivos y originalmente apropiada como renta, ganancia y salarios, se traslada hacia funcionarios, clérigos y usureros. También el pago de los servicios contratados por terratenientes y capitalistas constituye transferencias hacia sirvientes, médicos, artistas y educadores, por ejemplo. Toda esta porción de la riqueza que se destina al sostenimiento de manos improductivas proviene principalmente de la renta de la tierra y de las ganancias del capital, ya que los salarios apenas alcanzan a los trabajadores productivos para comprar los medios de su subsistencia[60]. De allí concluye Smith que cuanto mayor sea la proporción de la riqueza destinada a financiar ingresos de terratenientes y capitalistas, tanto mayor será en la sociedad la proporción de manos estériles:

> […] la proporción que existe entre las manos productivas y las que no se consideran como tales, en cualquier país, depende en gran parte de la relación del producto anual que –en cuanto proviene de la tierra o de las manos de los trabajadores productivos– se destina

60 Smith sostiene que es posible que una pequeña parte de los salarios, una vez saciadas las necesidades básicas del trabajador y su familia, pueda ser destinado también al sostén de algún trabajo improductivo. Ello sin embargo ocurre sólo marginalmente. Adam Smith [1776b], p. 300 [1776a: II.iii.7, pp. 5-6].

> inmediatamente a reponer capital, y la que se destina a asegurar un ingreso, llámese renta o ganancia[61].

El dinero destinado a los materiales gastados en la producción y a los salarios de los trabajadores productivos es capital; su reposición consiste en la reposición del capital e implica con toda seguridad que esa porción de la riqueza sigue destinada a la creación de más riqueza. El pago de renta y ganancias, por lo contrario, asegura un ingreso a las clases ociosas y nada garantiza a priori que una porción de dicha riqueza se destine a la creación de riqueza. Prácticamente toda la renta de la tierra es destinada por los terratenientes a financiar su consumo, lo cual significa entre otras cosas contratar sirvientes, artistas, militares y clérigos, así como otras clases de oficios igualmente honorables y estériles. En cuanto a la ganancia, los capitalistas utilizan una parte de ella como ingreso para financiar su consumo pero ahorran el resto, lo cual transforma esta última porción de la ganancia en nuevo capital, ya porque ellos mismos lo invierten en actividades productivas, ya porque lo prestan a interés para ser invertido por otros como capital. Una porción de las ganancias, pues, puede reincorporarse como inversión al circuito creador de riqueza. De este análisis extrae Smith una conclusión relevante sobre el efecto que tiene la repartición de la riqueza para el crecimiento, disminución o estancamiento de la producción de riqueza:

> […] no hay un solo país en que el producto anual íntegro se emplee en mantener a los trabajadores. Los

61 Adam Smith [1776b], p. 302 [1776a: II.iii.8, p. 7].

> ociosos consumen en todos esos países una gran parte del producto y, según sean las proporciones como se distribuye éste, anualmente, entre esas dos clases tan opuestas, así crecerá, disminuirá o permanecerá estacionario cada año su valor promedio o corriente[62].

¿De qué dependen esas proporciones? ¿Cuál es el principal determinante de que una proporción creciente de la riqueza se destine no al consumo improductivo sino a producir más riqueza? Por un lado, de la proporción en que se distribuye entre las clases ociosas –capitalistas y terratenientes– la parte de la riqueza que les corresponde. Cuanto menor sea la renta de la tierra en relación con las ganancias, tanto más probable es que una parte creciente de la riqueza se destine a producir riqueza adicional. Por otro lado, de las proporciones en que los capitalistas ahorren sus ganancias –es decir, de su parsimonia–, ya que según Smith todo el ahorro es destinado directa o indirectamente a la inversión. Así, la parte del precio global del producto que corresponde a salarios de los trabajadores productivos permite reponer el capital adelantado y reiniciar la producción en la misma escala, mientras que la parte del precio global del producto que corresponde a ganancia y se destina a inversión permite que nuevos trabajadores se incorporen a la producción de riqueza y que la riqueza, por tanto, crezca:

> La parsimonia, al aumentar el capital que se destina a dar ocupación a manos productivas, contribuye a aumentar el número de aquellas cuyo trabajo agrega

62 Adam Smith [1776b], p. 53 [1776a: I.vi.24, pp. 81-82].

> algún valor a la materia que elaboran, contribuyendo así a incrementar el valor en cambio del producto anual de la tierra y del trabajo del país. Pone en movimiento una cantidad adicional de actividad laboriosa que da un valor adicional a ese producto anual[63].

La propuesta política que se sostiene consistentemente a lo largo de *La Riqueza de las Naciones*, es eliminar las trabas que dificultan el abocamiento de la sociedad a la producción creciente de riqueza, tal y como Smith la concibe: mercancías, valor en cambio. La producción de mercancías crecerá tanto más cuanto mayor sea la proporción de la riqueza que la clase capitalista se apropie como ganancia y que destine, como inversión, a disponer de trabajo asalariado; es decir, que el eje de la propuesta política de Smith consiste en promover que crezca la proporción de la población empleada como asalariada por el capital así como, por ende, la proporción de la riqueza que se transforma en capital.

Queda por responder una pregunta planteada en el primer apartado de este capítulo. Según se vio, el intercambio y la especialización del trabajo surgen de la mano, como respuesta a la aspiración del ser humano de mejorar su condición, el famoso «*desire of bettering our condition*» que según Smith lo lleva a perseguir la riqueza y el poder («*to the pursuit of wealth and greatness*»)[64]. ¿De dónde viene ese deseo por la riqueza que según *La Riqueza de las Naciones* sólo la mano invisible del mercado hace compatible con el bien común? La respuesta

63 Adam Smith [1776b], p. 53 [1776a: II.iii.17, pp. 13-14].
64 Ver por ejemplo Adam Smith [1759], IV.i.8, p. 181.

de Smith es sorprendente: lo que el ser humano busca no es el placer o la comodidad sino el reconocimiento y la estima de los demás.

> ¿De dónde, entonces, proviene esa apuesta que se extiende entre todos los rangos de hombres y qué ventajas esperamos de ese gran propósito de la vida humana que llamamos «mejorar nuestra condición»? Ser observado, ser tomado en cuenta, ser percibido con simpatía, complacencia y aprobación, son ventajas que podemos esperar. Es la vanidad, no la comodidad o el placer, lo que nos interesa. Pero la vanidad se funda siempre en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación[65].

Ser objeto de estima y admiración: ésa es la principal ventaja que esperamos obtener de ese «gran propósito de la vida humana». Con la creencia de que así provocaremos estima y admiración, nos abocamos toda la vida a «mejorar nuestra condición», convencidos de que una buena condición nos hace amados por los demás[66]. En una sociedad libre basada en la propiedad individual, la condición del individuo depende de su riqueza, y por ende la forma en que normalmente intenta mejorar esa condición es mediante la acumulación de riqueza. La riqueza provoca la estima y la admiración porque es vista como medio para alcanzar la felicidad; el hombre rico y

65 Adam Smith [1759], I.iii.2.1, p. 50. Traducción del autor.
66 Adam Smith [1759], III.v.8, p. 166: «El ser humano no desea ser grande sino ser amado». Traducción del autor. Ver también Adam Smith [1759], III.i.7, p. 113.

poderoso es admirado no por lo feliz que sea sino por los medios con que cuenta para procurarse la felicidad:

> Si examinamos por qué el espectador distingue con tanta admiración la condición de los ricos y poderosos, encontramos que no es tanto por la mayor comodidad o el placer que supuestamente disfruta, como por los innumerables y elegantes artificios para promover esa comodidad o placer. Ni siquiera imagina que en realidad sean más felices que otras personas, pero sí que poseen más medios para procurarse la felicidad [*more means of happiness*][67].

El deseo de estima y reconocimiento desemboca así en la necesidad de acumular riqueza, mientras que la riqueza aparece en la imaginación como «algo grande, hermoso y noble, cuya conquista bien vale todo el esfuerzo y la ansiedad que somos capaces de consagrarle»[68]. Ahora bien, Smith advierte que esta simple ecuación que hace del deseo de estima una compulsión de riqueza, se funda en un engaño. Como la acumulación de riqueza no tiene límite, siempre es posible ser *más* rico; pero eso implica, a la vez, que por ende también es posible que lo tengan a uno en *menor* estima de lo que podría ser si se fuera *más* rico. Esto hace que nunca estemos seguros de ser lo bastante ricos para provocar la estima suficiente, con lo cual todo consiste en una precaria quimera que se persigue sin descanso y vanamente toda la vida. Aquellos ricos y grandes que al final de su vida consiguen juzgar con desapego lo que han obtenido, tienen que reconocer que han vivido engañados. Smith llama «engaño» *–deception–* la búsqueda de riquezas como medio de procurarse la estima de sus semejantes, pues ese camino aleja al ser humano de su verdadera felicidad:

> A través de toda su vida persigue la idea de un cierto reposo artificial y elegante que tal vez le llega y al cual sacrifica una tranquilidad real que está en todo momento a su alcance; y si en el extremo de la vejez debe finalmente alcanzarlo, encontrará que en ningún aspecto es preferible a la humilde seguridad y satisfacción que abandonó por él. Es entonces, en los últimos despojos de vida, su cuerpo consumido por el esfuerzo y la enfermedad, su mente asediada y mortificada por el recuerdo de un millar de heridas y decepciones que imagina haber recibido de la injusticia de sus enemigos o de la perfidia o ingratitud de sus amigos, que él comienza finalmente a percatarse de que la riqueza y la grandeza son meras baratijas de frívola utilidad […][69].

67 Adam Smith [1759], IV.i.8, p. 182. Traducción del autor.

68 Adam Smith [1759], IV.i.9, p. 183. Traducción del autor.

69 Adam Smith [1759], IV.i.8, p. 181. Traducción del autor. El texto original dice lo siguiente: «Through the whole of his life he pursues the idea of a certain artificial and elegant repose which he may never arrive at, for which he sacrifices a real tranquillity that is at all times in his power, and which, if in the extremity of old age he should at last attain to it, he will find to be in no respect preferable to that humble security and contentment which he had abandoned for it. It is then, in the last dregs of life, his body wasted with toil and diseases, his mind galled and ruffled by the memory of a thousand injuries and disappointments which he imagines he has met with from the injustice of his enemies, or from the perfidy and ingratitude of his friends, that he begins at last to find that wealth and greatness are mere trinkets of frivolous utility […].

La gran pasión que guía el interés propio, es la imagen que uno despierta en los demás. Paradójicamente, pues, la búsqueda del propio interés urde los vínculos sociales de dependencia mutua. Difícilmente es posible concebir mayor forma de dependencia de los demás; ni siquiera la dependencia mutua que tiene lugar con la división social del trabajo de *La Riqueza de las Naciones* es tan coercitiva y aplastante como la que genera la necesidad de estima padecida por el ser humano, verdadera causa, en definitiva, del intercambio, la división del trabajo y la riqueza de las naciones[70]. Porque se trata, sin embargo, de un engaño fecundo, ya que da lugar a la inestimable riqueza material del mundo moderno; por ello Smith se regocija de que vivamos engañados en la creencia de que la riqueza vale todo el esfuerzo que le consagramos. En uno de los pasajes cumbre de *La Teoría de los Sentimientos Morales,* señala que «es este engaño lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la industria de la humanidad» y que por él «ha cambiado por completo la superficie del globo»[71].

70 Ver David P. Levine [1998], capítulo 3.

71 Adam Smith [1759], IV.i.10, p. 183: «Es este engaño lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la industria de la humanidad. Es él lo que primero llevó a cultivar la tierra, construir casas, fundar ciudades y mancomunidades, inventar y mejorar todas las ciencias y artes que ennoblecen y embellecen la vida humana; él lo que ha cambiado por completo la superficie del globo, ha vuelto los rudos bosques de la naturaleza en agradables y fértiles llanuras, y hecho del océano inexplorado y estéril un nuevo fondo de subsistencia, y la gran vía de comunicación entre las diferentes naciones de la tierra. La tierra por esta labor de la humanidad se ha visto obligada a redoblar su fertilidad natural para mantener una multitud mayor de habitantes. Es sin propósito alguno que el terrateniente orgulloso e insensible ve sus extensos campos, y sin un pensamiento para las necesidades de sus hermanos, en la imaginación consume por sí mismo toda la cosecha que crece sobre ellos». Traducción del autor.

Smith no se retracta en 1776 de esta perspectiva desarrollada en 1759. Por lo contrario, entre 1759 y 1791, año de su muerte, realiza 6 ediciones de *La Teoría de los Sentimientos Morales*, varias de ellas después de publicada *La Riqueza de las Naciones*, a las que añade comentarios y modificaciones que en ningún momento alteran, sino que incluso aclaran y profundizan, esta visión expuesta en su primer libro[72]. Paradójico recorrido el de Smith, quien descubre en la institución del mercado capitalista la posibilidad de conciliar la libertad personal con el bien común, y al mismo tiempo que esa conciliación sólo es posible por un engaño que reduce el individuo a la servidumbre y lo termina alejando de su verdadera realización. Así refiere Levine lo que para Smith ocurre con la libertad del más libre de los hombres, el empresario capitalista:

> Libertad, entonces, significa falta de libertad; autodeterminación significa la subordinación del yo a la acumulación de riqueza, y por ende determinación no solo por otros (cuyo reconocimiento buscamos), sino por nuestro propio patrimonio cuyo crecimiento es el medio de reconocimiento[73].

72 Ver A. L. Macfie [1967], pp. 76-79.

73 David P. Levine [1998], p. 46. Traducción del autor.

5. KARL MARX

El siglo XIX es testigo de la radical transformación que lleva a cabo el capitalismo. Dondequiera que se instauró, echó por tierra las instituciones feudales y las desigualdades sociales basadas en el linaje, la superstición y la violencia; puso la ciencia y el saber al servicio del desarrollo tecnológico y creó nuevas formas de producir que elevaron la productividad del trabajo hasta niveles no imaginados sólo unas décadas antes; sometió el mundo rural al imperio de la ciudad y aglomeró la población en unos cuantos centros urbanos; despojó de la propiedad de la tierra y los medios de producción a quienes no los pusieran al servicio de la acumulación de capital y los concentró en unas pocas manos para dedicarlos a la producción de mercancías; integró regiones y poblaciones a través del desarrollo sin igual de los medios de transporte y la convergencia de los patrones de consumo y la cultura. En toda la historia de la humanidad no se había producido tanta riqueza material como en unas pocas décadas de predominio del capital. Y sin embargo, nunca antes tampoco la población europea se había visto sumida en una miseria material y espiritual semejante: la explotación inmisericorde del trabajo femenino e infantil, la extensión de la jornada laboral y la completa desaparición del tiempo libre, la insalubridad de las condiciones de trabajo y de vivienda, el embrutecimiento de la población, alcanzaron en Europa occidental niveles sin precedentes.

En ese contexto Karl Marx (1818-1883) realiza un análisis del funcionamiento de la sociedad capitalista que lo lleva a formular lo que denomina la «ley general de acumulación capitalista o ley de pauperización», según la cual «la acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital»[1]. Esta realidad histórica no es para él resultado de la acción consciente de individuos o clases, sino de la dinámica del capital, que deviene el sujeto dominante de un proceso automático que somete la voluntad de todos los agentes a su propia lógica de acumulación. La riqueza en las sociedades en que predomina el modo de producción capitalista se presenta como capital, ese «sujeto automático»[2] que no es otra cosa que la subjetividad de los trabajadores transformada en algo ajeno que se les enfrenta como su contrario y los reduce al empobrecimiento material y espiritual más radical.

El primer apartado de este capítulo expone el concepto de valor de uso de Marx, que se aleja del utilizado por sus predecesores y con el cual el filósofo intenta invalidar las tentaciones de cuantificar la utilidad del objeto y compararla con la de otros objetos. El segundo apartado resume el proceso a través del cual Marx deriva el concepto de valor a partir del valor de cambio y establece entre ambas categorías una distinción intuida por sus predecesores y explícitamente enunciada por Aquino, que él

1 Karl Marx [1872-1873], p. 805.
2 Karl Marx [1872-1873], p. 188.

formula a partir de Hegel. El tercer apartado aborda el tema de la medida del valor, que para Marx sólo puede ser comprendida a partir de la diferencia entre valor y precio. El cuarto apartado, finalmente, expone su concepción de la riqueza, según la cual ésta, transformada en capital, deviene algo ajeno al ser humano que lo despoja de su propia subjetividad y lo reduce a un simple apéndice al servicio del valor que se valoriza.

Valor de uso versus objeto útil

Marx inicia su análisis con la mercancía, que a su juicio constituye la forma elemental de la sociedad capitalista. Comienza por caracterizarla a partir de lo que hay visible de ella, el objeto mismo:

> la mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran[3].

De acuerdo con esta frase, la mercancía es un objeto exterior, lo cual quiere decir «una cosa». Esto significa que nada que no sea una cosa es una mercancía, lo cual descarta del mundo de las mercancías una parte considerable de lo que se intercambia por dinero. Marx menciona a modo de ejemplo la conciencia o el honor, que «en sí y para sí no son mercancías» pero «pueden ser puestas en venta por sus poseedores»[4]. Quedarían igualmente descar-

3 Karl Marx [1872-1873], p. 43.
4 Karl Marx [1872-1873], p. 125.

tadas del mundo de las mercancías las actividades humanas, que no son cosas, y en particular los servicios, que tienen precio pero no son objetos exteriores y por ende según su definición no constituyen mercancías.

Una primera condición de la mercancía es que sea un objeto; la segunda es que sea un objeto útil, un objeto que posee una determinada utilidad. La utilidad del objeto aparece como un atributo de éste, derivado de sus propiedades físicas, que lo habilitan para satisfacer una necesidad humana[5]. En ese contexto aparece por primera vez en *El Capital* el vocablo «valor de uso»:

> La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso[6].

En esta frase Marx establece que llamará «valor de uso» a la cosa útil misma. Esa definición de «valor de uso» se aparta del uso habitual de su época, en que se denominaba «valor de uso» no a la cosa sino a su utilidad o capacidad para satisfacer necesidades[7]. En la nueva definición de Marx, el valor de uso no es entonces un atributo de la cosa, sino el cuerpo mismo del objeto:

5 Karl Marx [1872-1873], p. 43: «Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas».

6 Karl Marx [1872-1873], p. 44.

7 Esta redefinición que hace Marx del término «valor de uso» ha pasado desapercibida a gran parte de los autores marxistas, incluidos los más lúcidos. Baste como ejemplo Michael Heinrich, quien realiza una lectura profunda y llena de sutilezas de la obra de Marx, pero sigue utilizando la definición de valor de uso vigente antes de aparecer *El Capital*, esto es, «el valor de uso de una cosa no es nada más que la utilidad; el valor de uso de una silla, por ejemplo, consiste en que uno se puede sentar en ella». Michael Heinrich [2008], p. 58.

> El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un valor de uso o un bien[8].

¿Por qué introduce Marx esta redefinición del término «valor de uso»? La utilización de la palabra «valor» para referirse a la capacidad del objeto de satisfacer necesidades –su utilidad objetiva, *virtuositas*–, como lo hacen Locke y Smith, da lugar a que se crea que dicha capacidad es conmensurable. En realidad no lo es: a todas luces la utilidad del objeto no puede medirse, a pesar de lo que podría ser interpretado de algunos pasajes de Locke y Smith. Las propiedades físicas del agua la hacen capaz de calmar la sed, pero ¿cómo se mide esa capacidad? Las propiedades que permiten al agua calmar la sed son aproximadamente las mismas en el desierto y en la tempestad; no porque haya mucha o poca sed esa capacidad del agua se ve incrementada o menguada. En ese sentido, es inconmensurable, lo cual impide compararla con la capacidad que tenga otro objeto para satisfacer otra necesidad, por ejemplo, el diamante del famoso ejemplo. La capacidad del diamante para calmar la sed es nula, pero igualmente lo es la capacidad del agua para lucirse en una gargantilla o un anillo. No es posible decir, como

8 Karl Marx [1872-1873], p. 44. En el texto económico que precede a la publicación de *El Capital*, *La Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx ya hace uso de la misma definición del vocablo valor de uso: «En primera instancia, la mercancía, según lo expresan los economistas ingleses, es 'alguna cosa, necesaria, útil o agradable para la vida', objeto de las necesidades humanas, medio de subsistencia en el sentido más amplio de la palabra». Karl Marx [1859], p. 9.

Smith, que la utilidad del agua, entendida como su capacidad objetiva, es mayor o menor que la del diamante. Son simplemente distintas, tanto como son distintos los objetos portadores de esas capacidades.

Aparte de la utilidad objetiva –la capacidad de satisfacer necesidades sociales– puede hablarse de la utilidad subjetiva –el provecho que obtiene la persona al consumir el objeto–. Este último tipo de utilidad no es lo que Smith llama valor de uso o Locke valor natural intrínseco. La utilidad subjetiva es igualmente inconmensurable, como lo intuye Aristóteles al descartar *chreia* como lo común a los objetos intercambiados. Esta inconmensurabilidad de la utilidad subjetiva ha sido motivo de un largo debate entre los economistas inscritos en la tradición utilitarista –desde Jeremy Bentham hasta Vilfredo Pareto, Eugen Slutsky y John Hicks[9]–.

El término «valor», utilizado en relación con objetos destinados al intercambio mercantil, hace alusión a una medición. Ésa es la razón de que el término «valor de uso», empleado como sinónimo de utilidad objetiva, introduzca alguna ambigüedad en torno a la inconmensurabilidad y la incomparabilidad de la utilidad. Ciertamente desde el momento en que se habla de un «modo de uso» o de una «utilidad» de las cosas, está presente una valoración social sobre la capacidad de la cosa para satisfacer una necesidad; dicha valoración es un juicio subjetivo que constituye el hecho fundador del intercambio, pero no determina, sin embargo, las proporciones en que las mercancías se intercambian. La palabra «valor»

9 Para una revisión de este debate, ver George J. Stigler [1950], John E. Roemer [1996], pp. 13-21 y Pierre Mongin and Claude D'Aspremont [1999], pp. 376-408..

en el término «valor de uso» pone énfasis en la presencia del sujeto al calificar de útil el objeto, pero además contribuye a crear la percepción de que el valor de uso tiene un aspecto cuantitativo, exactamente como el valor de cambio, y que por ende los objetos pueden ordenarse de mayor a menor según su utilidad (su valor de uso), como efectivamente pueden ordenarse según su valor de cambio. Un individuo puede ordenar los objetos según lo deseables que sean para él en un determinado momento y lugar, pero dicho ordenamiento no se realiza a partir de una propiedad inherente de los objetos sino de una valoración individual que no permite establecer un orden al margen de ese individuo particular.

Al definir «valor de uso» como objeto útil, Marx posiblemente desea descartar la discusión en torno a la conmensurabilidad y la comparabilidad de la utilidad del objeto y hacer labor de zapa contra los intentos de vincular la utilidad con el valor de cambio. La cadena de tres significantes utilizada por Smith –objeto, valor de uso y valor de cambio– es reducida por Marx a dos, objeto y valor de cambio, pero conserva el término «valor de uso» para referirse al objeto[10]. Marx deja por fuera del análisis económico la utilidad del objeto –lo que Smith llama su valor en uso–; su existencia es una condición para que el objeto sea mercancía, pero ésa es toda la relación con el valor que Marx concede a la utilidad del objeto.

Marx da un paso adicional en su redefinición del término «valor de uso», al afirmar que éste debe ser con-

10 En realidad, como se verá más adelante, Marx sustituye los tres significantes de Smith por otros tres: objeto/valor de uso, valor de cambio y valor.

siderado «de acuerdo a su cualidad y con arreglo a su cantidad»[11]. La utilidad de la mercancía, como es definida por los economistas clásicos, no flota en el aire, sino que «la suma de sus aplicaciones útiles posibles se halla comprendida en su existencia en cuanto objeto con determinadas propiedades»[12]. Esa utilidad –el *worth* de Locke o el *value in use* de Smith– no puede medirse, pero el objeto útil sí, con ayuda de la medida social acorde a su propia cualidad: de longitud, de área, de volumen, de peso, etc. No se puede medir la capacidad de un litro de agua para saciar la sed, y mucho menos la sed saciada por un litro de agua; pero el agua sí puede medirse en litros, para lo cual se hace abstracción de todo rasgo del agua que no sea su volumen. Marx dice de manera explícita que solo las cosas útiles que pueden ser reducidas a una determinada medida de cantidad constituyen valores de uso, de manera que no toda «cosa útil» o «cosa para el uso» es un valor de uso, ya que hay algunas, como el aire o el paisaje, que son cosas útiles sin que puedan ser cuantificadas[13]. Esta tercera condición –ser conmensurable–

11 Karl Marx [1872-1873], p. 44.

12 Karl Marx [1859], p. 9.

13 Felipe Martínez Marzoa [1983], p. 40: «La cosa está cualitativa y cuantitativamente determinada, es decir: es siempre tal cantidad de tal cosa. Obsérvese que esto no es en absoluto obvio, o, cuando menos, no lo fue siempre. Es un supuesto ontológico típicamente moderno». Esta idea, firmemente enfatizada por Marx en el tercer párrafo del primer capítulo, entra en contradicción con un pasaje en el que afirma que «una cosa puede ser valor de uso y no ser valor […], ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc.». Karl Marx [1872-1873], p. 50. En la argumentación general de *El Capital* parece claro que la afirmación de este último pasaje no es correcta.

es compatible con su concepción del valor de uso como objeto y reduce aún más el universo de lo que puede considerarse «valor de uso». Sólo los objetos cuantificables pueden ser apropiados por un tercero mediante la enajenación, es decir, sometidos al orden simbólico de la propiedad privada y por ende al acto social por excelencia de la sociedad capitalista: la compra-venta. Al definir «valor de uso» como un objeto exterior útil y cuantificable, Marx sostiene que sólo ese subconjunto del mundo puede ser transformado en mercancía.

Quizás habría sido más claro descartar el término «valor de uso» y afirmar que los dos factores de la mercancía son el objeto útil y su valor, ambos claramente cuantificables, de manera que la terminología empleada al referir el intercambio de dos objetos descartara la tentación de creer que las utilidades respectivas de ambos objetos son cuantificables con alguna *medida* común y por ende comparables. Marx prefirió retener el término utilizado por Smith, lo cual introdujo dificultades de manejo lingüístico y conceptual que se le presentan incluso a él mismo[14]; sin embargo, con esta modificación de significado aparecen claramente las dos dimensiones

14 Marx no siempre es consistente con esta original acepción de «valor de uso». Hay muchos pasajes en los que habla del objeto y por otro lado de «su» valor de uso. Ejemplo de esta ambivalencia es uno de los momentos culminantes del primer capítulo, cuya redacción hace pensar que el cuerpo de la mercancía y su valor de uso son diferentes, en contra de la definición que ha hecho explícitamente: «Ahora bien, si ponemos a un lado *el valor de uso del cuerpo* de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo». Karl Marx [1872-1873], p. 46. En la frase anterior, el valor de uso pareciera no ser el objeto útil mismo, como él lo ha definido, sino su utilidad, tal como la define Smith.

conmensurables de la riqueza: el objeto y el valor, articulados en el valor de cambio, expresión figurada con la cual el valor (de un objeto) se expresa en el (otro) objeto. Definido así, como objeto útil, el valor de uso deviene «el soporte material del valor de cambio»[15]. En el siguiente apartado se presenta la deducción lógica que Marx hace del valor a partir del valor de cambio y en el siguiente se comenta la diferencia entre ambos conceptos.

Del valor de cambio al valor

Una vez precisado su concepto de valor de uso –como un objeto exterior útil y cuantitativamente determinado–, Marx pasa a considerar la mercancía en cuanto valor de cambio y del análisis de este último deduce su concepto de valor. Los valores de uso, dice Marx,

> constituyen el *contenido material de la riqueza*, independientemente de la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*[16].

Marx no entra a valorar otras formas sociales de la riqueza, sino que define cuál es precisamente la riqueza que constituye su objeto: «la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista». En las sociedades capitalistas, los valores de uso son portadores materiales del valor de cambio.

15 Karl Marx [1872-1873], p. 45.
16 Karl Marx [1872-1873], pp. 44-45.

Comienza su análisis del valor de cambio estableciendo que es una exterioridad:

> En primer lugar, el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (*valeur intrinsèque*), pues, sería una *contradictio in adiecto*[17].

Marx afirma que el valor de cambio es algo exterior, tanto al sujeto como al objeto. Es una exterioridad con respecto al *sujeto* porque no consiste en una valoración subjetiva sino en una relación cuantitativa entre dos clases de objetos que «se modifica constantemente según el tiempo y el lugar» y sobre la cual los sujetos que intercambian no tienen nada que hacer, salvo ejercer su potestad de realizar o no el intercambio. Es una exterioridad con respecto al *objeto*, porque de partida no constituye un atributo suyo sino una relación cuantitativamente determinada entre cantidades específicas de dos objetos: el valor de cambio de la mercancía A es una cierta cantidad de la mercancía B. Por ello descarta que constituya algo *inmanente* o *intrínseco* a la mercancía, tal como descartaba Barbon la afirmación de Locke de que la capacidad de medir los valores de cambio fuera un

17 Karl Marx [1872-1873], p. 45.

Intrinsick Value de los metales preciosos: el valor de cambio de todas las mercancías, incluidos los metales preciosos, está sujeto a variaciones «según el tiempo y el lugar» y por ello «nada puede tener un valor intrínseco»[18]. Marx concluye que el valor de cambio «*parece* ser algo contingente y puramente relativo» pero acto seguido propone que «examinemos la cosa más de cerca». En ese examen más cuidadoso, formula de dos maneras un argumento metafísico inspirado en Aristóteles, con el que intenta demostrar que el valor de cambio no es algo contingente sino necesario, y que en él se expresa la existencia de «algo común» a las mercancías denominado por Marx «valor».

La primera formulación del argumento es que toda mercancía individual puede ser intercambiada por gran cantidad de mercancías *en las proporciones más diversas*, lo cual significa que la mercancía tiene tantos valores de cambio como relaciones de intercambio establezca con otras mercancías, y que esas otras mercancías, *en esas mismas cantidades*, son intercambiables entre sí. De allí concluye que «debe, por tanto, poseer un contenido diferenciable de estos diversos *modos de* expresión»[19]. En la tercera y cuarta ediciones alemanas de *El Capital*, este pasaje aparece así:

> Determinada mercancía, por ejemplo un *quarter* de trigo, se cambia por *x* betún o por *y* seda o por *z* oro, etc., en suma, por otras mercancías, en las *proporciones más diversas*. El trigo, pues, tiene múltiples valores de cambio, en vez de uno solo. Pero como *x* betún, y del mismo modo *y* seda o *z* oro, etc., es el valor de cambio de un *quarter* de trigo, forzosamente *x* betún, *y* seda, *z* oro, etcétera, tienen que ser valores de cambio sustituibles entre sí o de igual magnitud. De donde se desprende, primero, que los valores de cambio vigentes de la misma mercancía expresan un algo que es igual. Pero, segundo, que el valor de cambio únicamente puede ser el *modo de expresión*, o 'forma de manifestarse', de un contenido diferenciable de él[20].

Marx sostiene aquí que si un *quarter* de trigo se cambia por *x* betún, por *y* seda o por *z* oro, entonces todas esas proporciones constituyen valores de cambio de igual magnitud, en virtud de lo cual son sustituibles entre sí; es decir, que si *x* betún se cambia por *y* seda o por *z* oro, entonces *y* seda y *z* oro podrían intercambiarse entre sí en tanto representan la misma magnitud. El hecho de que esas proporciones, mientras estén vigentes, sean «forzosamente» *transitivas*, indica que no constituyen una *contingencia* sino una *necesidad* y que entre todas esas mercancías, en esas determinadas proporciones, hay «un algo que es igual» (esto es, algo que está presente en todas ellas en la misma cantidad), «un contenido diferenciable de estos diversos *modos de* expresión»[21].

Cabe señalar que para Marx las proporciones de intercambio entre los valores de uso pierden su carácter contingente en el marco de la competencia capitalista.

18 Nicholas Barbon [1696], p. 6. Traducción del autor.
19 Karl Marx [1872-1873], p. 45.
20 Karl Marx [1872-1873], p. 45 nota *b*.
21 Karl Marx [1872-1873], p. 45.

En realidad sólo sobre la base de un modo de producción capitalista lo suficientemente desarrollado, el valor se constituye, con la mediación del dinero, en ese algo común a todas las mercancías; antes de eso, aunque existieran intercambios, éstos tenían un carácter contingente y circunstancial, sujeto a la preeminencia de relaciones interpersonales, de modo que las proporciones de intercambio aún no se imponían a los productores con la fuerza de una ley externa[22]. A esa contingencia de carácter histórico atribuye Marx que Aristóteles no pudiera resolver el enigma del intercambio (¿qué permite la igualación de dos objetos por lo demás tan diferentes?); le faltaba un concepto, dice Marx, el concepto de valor, que según él solo podía surgir como resultado de una práctica social –el intercambio– que se generaliza en el marco de la producción capitalista.

La segunda formulación del argumento lo construye Marx a partir de la relación de igualdad establecida por el intercambio entre dos mercancías totalmente diferentes en su materialidad, a la sazón *1 quarter* de trigo = *a* quintales de hierro. Señala que dicha igualación

22 Karl Marx [1872-1873], p. 206: «Si hubiéramos proseguido nuestra investigación y averiguado bajo qué circunstancias todos los productos o la mayor parte de ellos adoptan la forma de la mercancía, habríamos encontrado que ello no ocurre sino sobre la base de un modo de producción absolutamente específico, el modo de producción capitalista. Esa investigación, empero, es extraña al análisis de la mercancía. Pueden existir producción y circulación mercantiles aunque la parte abrumadoramente mayor de los productos se destine directamente al consumo de los productores mismos, no se transforme en mercancía; aunque, pues, el proceso social de producción no esté regido todavía, en toda su extensión y profundidad, por el valor de cambio».

expresa que ambos objetos, en esa proporción, son iguales a algo común a lo cual son reducidos en el marco de la igualación establecida en el intercambio. El pasaje dice así:

> Tomemos otras dos mercancías, por ejemplo el trigo y el hierro. Sea cual fuere su relación de cambio, ésta se podrá representar siempre por una ecuación en la que determinada cantidad de trigo se equipara a una cantidad cualquiera de hierro, por ejemplo: 1 *quarter* de trigo = *a* quintales de hierro. ¿Qué denota esta ecuación? Que existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas, tanto en 1 *quarter* de trigo como en *a* quintales de hierro. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera[23].

En sus dos formulaciones, el argumento de Marx pretende mostrar que el valor de cambio, aunque sea exterior a la mercancía, no es, como parece, contingente y puramente relativo, sino que se encuentran regido por algo común a las mercancías y diferente de ellas. ¿En qué consiste ese algo común que Marx llama valor?

Marx descarta que sea una propiedad natural de las mercancías, ya que precisamente es la naturaleza de los objetos lo que se deja de lado cuando son igualados. Toda mercancía puede establecer relaciones de intercambio con cualquier otra mercancía, siempre y cuando

23 Karl Marx [1872-1873], p. 46.

sea en la proporción adecuada. Sin embargo, no existe ninguna propiedad física que todas las mercancías del mundo tengan en común; entonces, si no es una propiedad natural, ¿qué puede haber en común entre todas las mercancías? Marx responde:

> si ponemos a un lado el valor de uso [...] de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo[24].

Ser producto del trabajo es lo único que tienen en común las mercancías; gracias a eso devienen comparables: las mercancías se igualan en las cantidades cuya producción requirió la misma cantidad de tiempo de trabajo. No es la actividad específica del panadero lo que tiene el pan en común con el hilado, sino el hecho de que tanto el panadero como el hilandero tuvieron que destinar una cierta cantidad de tiempo a producir respectivamente pan e hilo. Cuando se comparan en el intercambio ambos objetos y se dice que un kilo de hilado es igual a diez kilos de pan, en esa igualación se están ignorando todas las cualidades materiales que hacen del pan algo diferente del hilo, y ambos productos se reconocen como resultado de la misma cantidad de trabajo humano. Marx lo dice así:

> Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano[25].

24 Karl Marx [1872-1873], p. 46.

El trabajo es una actividad viva del trabajador, que se realiza en el tiempo y está acotada por él. Consiste en modificar la forma de determinadas materias, en transformarlas; una vez que ha sido efectuado, del trabajo no queda más rastro que el cuerpo exhausto del trabajador y su producto. En el producto no hay trabajo; existe gracias al trabajo, pero en él se ha extinguido el trabajo. Por ello puede decirse que el producto constituye la negación del trabajo, en el sentido de que al nacer el producto finaliza la actividad que lo trae al mundo; pero al mismo tiempo es posible decir que el producto constituye la secuela del trabajo, pues lo que existía como actividad, como movimiento del trabajador, pasa a existir como objeto, como eso que sólo es porque el trabajo fue:

> En el proceso laboral, pues, la actividad del hombre, a través del medio de trabajo, efectúa una modificación

25 Karl Marx [1872-1873], pp. 46-47.

> del objeto de trabajo procurada de antemano. El proceso se extingue en el producto. Su producto es un valor de uso, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento, aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser. El obrero hiló, y su producto es un hilado[26].

El hilado es lo que resta de la actividad del hilandero. Al transformar el algodón en hilo, la actividad del hilandero se amalgama con el algodón y su resultado es el hilado. Para describirlo Marx toma de Hegel el término «objetivar»: la actividad del obrero se transforma en objeto, se objetiva; el hilado es trabajo objetivado, objetivación de la actividad del hilandero. Ahora bien, el hilado es trabajo objetivado del hilandero, si lo que se considera es el hilado como valor de uso; pero en el intercambio el hilado, en tanto objeto de intercambio, cuenta como eso que tiene en común con los demás objetos; considerado así, se hace abstracción de las propiedades físicas del hilado y éste cuenta solo como trabajo objetivado, pero no trabajo de hilandero sino como trabajo humano en general. ¿En qué consiste ese residuo que queda al ser abstraído en el intercambio el carácter concreto de los productos del trabajo? Marx responde:

> Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado. [...] En cuanto cristalizaciones de esa sustancia común a ellas, [esas cosas] son valores[27].

26 Karl Marx [1872-1873], p. 219.

Al abstraer las propiedades físicas de los objetos intercambiados, queda una «objetividad espectral», dice Marx; «espectral», porque ya no es trabajo como actividad viva, sino solamente su espectro, trabajo muerto; «objetividad» porque ese espectro sólo puede existir en el objeto exterior que es la mercancía. El trabajo humano en general es la sustancia común a las mercancías que las hace conmensurables y permite equipararlas en el intercambio; el valor es la objetivación, en la mercancía, de esa sustancia común a todas las mercancías.

Lo que se ha dicho hasta aquí del concepto de trabajo humano en general o trabajo abstracto no resuelve un problema planteado por Smith y Ricardo: ¿la hora de un relojero y la hora de un panadero representan ambas la misma cantidad de trabajo humano, aunque sus remuneraciones sean diferentes? Esto guarda relación con otro problema previo: ¿hay alguna diferencia desde el punto de vista del valor entre la hora de un panadero muy productivo y la hora de otro menos productivo? Estas preguntas replantean la contradicción existente entre las dos dimensiones de la riqueza, a saber, la riqueza como cúmulo de objetos útiles y la riqueza como valor. ¿Un aumento en la productividad del trabajo –esto es, en su capacidad de producir objetos– implica un aumento en la capacidad del trabajo de producir valor? Para hacer frente a estas cuestiones Marx desarrolla el concepto de trabajo social-

27 Karl Marx [1872-1873], pp. 46-47.

mente necesario, especie de puente entre los conceptos de trabajo concreto y de trabajo abstracto.

La medida del valor y la diferencia entre valor y precio

El valor de un cierto tipo de objetos está determinado para Marx por la cantidad de trabajo que la sociedad requiere en promedio para producirlos. Si un trabajador es menos productivo y utiliza dos horas para producir lo que normalmente se produce en una hora, su producto no tendrá un valor mayor que los demás por haber sido producido en más tiempo. Cada mercancía cuenta como un objeto medio de su clase, y para calcular cuánto trabajo se requiere para producir una unidad, se considera el tiempo global destinado por la sociedad a producir ese tipo de objetos y la masa total de objetos producidos. Si todo el tejido que va al mercado, sea *q yardas*, ha sido producido con una cantidad de *t horas* de trabajo, que incluye a todos los tejedores de esa sociedad, entonces el tiempo socialmente necesario para producir una yarda de tejido es de *t/q horas* de trabajo, y cada *yarda* de tejido va al mercado como representante de *t/q horas* de trabajo socialmente necesario[28], independientemente de cuánto trabajo haya tomado a cada tejedor individual producir una yarda de su propio tejido:

28 En rigor, la yarda de tejido representa no solo el trabajo socialmente necesario de los tejedores sino además el trabajo requerido para procurarse los demás insumos necesarios para la producción.

> El tiempo de trabajo socialmente necesario es el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo[29].
>
> Si el trabajo de hilar se efectúa con el grado de intensidad normal en su esfera, o sea que si por ejemplo el trabajo empleado en una hilaza producida en una hora = al cuanto normal de hilaza que promedialmente se produce en una hora de trabajo de hilar, tendremos que el trabajo objetivado en la hilaza es trabajo socialmente necesario [...][30].

Esto plantea dos temas vinculados entre sí que generalmente pasan inadvertidos. Por un lado, el tiempo de trabajo necesario para producir un determinado objeto está compuesto de una gran variedad de actividades diferentes, que pueden ser realizadas por una misma persona o por diversas personas. La cantidad de tiempo requerido para producir el objeto es la suma del tiempo dedicado por cada una de esas personas a realizar las actividades que le corresponden en la cadena de producción del objeto en cuestión. Puede haber empresas que utilizan cierto tipo de trabajo más que otras; no obstante, todas esas diferencias desaparecen para el conjunto de la producción, ya que en la agregación lo que cuenta es una cierta cantidad de horas de trabajo, independientemente de su calidad, cuyo resultado conjunto es la masa global

29 Karl Marx [1872-1873], p. 48.
30 Karl Marx [1863-1866], p. 53 [469].

producida de ese tipo de objetos. Todas las horas de trabajo y las diferencias existentes entre ellas quedan reducidas a su resultado, una cierta cantidad de producto homogéneo. La masa global de trabajo efectuado en la producción de esa cantidad de producto constituye el trabajo que la sociedad necesitó para producir esa cantidad de producto y es por ende trabajo socialmente necesario. Las empresas que producen ese mismo producto pueden ser comparadas desde el punto de vista de su productividad y se dice que son más o menos productivas si producen por hora de trabajo más o menos unidades de ese producto, o si la producción de una unidad de ese producto requiere menos o más horas de trabajo que el promedio de la rama, t/q.

Por otro lado, esta posibilidad de comparar las empresas que forman parte de una misma rama desaparece cuando se trata de ramas diferentes. Se puede comparar la productividad de una panadería con la de otra panadería, pero no con la de una hilandería o la de una fábrica de microprocesadores. Incluso si las empresas comparadas tienen una productividad muy cercana al promedio de su propia rama, no puede decirse que una de ellas sea más o menos productiva que la otra, ya que sus productividades son incomparables precisamente porque producen objetos diferentes e incomparables entre sí. En el mercado el pan, el hilado y los microprocesadores se enfrentan como ejemplares medios de su clase, es decir, como el resultado de trabajo medio de cada una de sus ramas; en la medida en que los productos intercambiados se presentan como el resultado de la misma cantidad de trabajo medio de su rama respectiva –esto es, de trabajo socialmente necesario–, tendrán el mismo valor.

El concepto de trabajo socialmente necesario permite que trabajo concreto y trabajo abstracto no se conciban como dos entelequias separadas, una de las cuales crea el mundo de la riqueza material y la otra el mundo del valor; por lo contrario, el valor sólo viene al mundo y existe como objeto útil (como valor de uso, dice Marx), y su medida es el tiempo de trabajo socialmente necesario; no obstante, el objeto es valor en el marco del intercambio, donde precisamente se prescinde de todas sus demás propiedades y el trabajo que lo ha generado sólo cuenta como trabajo humano en general, como trabajo abstracto.

El trabajo humano constituye ese algo común que permite la conmensurabilidad entre los objetos. Dos objetos cuya producción requiere en promedio la misma cantidad de trabajo, tienen pues el mismo valor. De esa forma estaría respondiendo Marx el enigma de Aristóteles. Cabe preguntarse ahora: ¿quiere esto decir que las proporciones de intercambio entre los objetos se establecen en función de las cantidades de trabajo socialmente necesario para producirlos? Ricardo buscaba una medida perfecta del valor que le permitiera demostrar que esa pregunta se respondía afirmativamente; Marx sostiene que la medida perfecta del valor no existe y que de todas formas la respuesta a esa pregunta es negativa.

En el primer capítulo de *El Capital*, Marx comienza su análisis de la mercancía señalando que es unidad de valor de uso –definido como objeto útil– y valor de cambio. El análisis del valor de cambio lo lleva a afirmar que éste no es «algo contingente y puramente relativo», sino que detrás de él se oculta el valor, ese algo que permite la conmensurabilidad de las mercancías y cuya sustancia es trabajo humano en general. El valor de la mercancía, sin

embargo, no es perceptible; sólo puede manifestarse como valor de cambio, esto es, como una cierta cantidad de otra mercancía que presta su cuerpo como medio de expresión del valor. El dinero surge cuando aparece una mercancía, generalmente oro o plata, que es utilizada como valor de cambio de todas las mercancías, esto es, mercancía que presta su cuerpo para que todas las demás expresen en él su propio valor. Esta medida común de las mercancías, el dinero, no es lo que establece la conmensurabilidad de las demás mercancías, como bien percibe Aristóteles; es ese algo común a ellas, distinto de su materialidad en tanto objetos útiles, lo que las hace conmensurables y permite que puedan equipararse con ayuda del dinero. En palabras de Marx:

> Las mercancías no se vuelven conmensurables por obra del dinero. A la inversa. Por ser todas las mercancías, en cuanto valores, trabajo humano objetivado, y por tanto conmensurables en sí y para sí, pueden medir colectivamente sus valores en la misma mercancía específica y ésta convertirse en su medida colectiva de valor, esto es, en dinero. En cuanto medida de valor, el dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: el tiempo de trabajo[31].

Así resulta que el valor tiene dos medidas, una intrínseca, que es el tiempo de trabajo socialmente necesario, y otra extrínseca, que es el valor de cambio o precio, una cierta cantidad de mercancía monetaria por la

31 Karl Marx [1872-1873], p. 115.

cual el objeto se intercambia. Smith, al postular como medida del valor el trabajo necesario para producir la mercancía, prefigura lo que Marx llamará la medida inmanente del valor. Ricardo se lanza en un camino sin salida en la búsqueda de una medida del valor que cumpla simultáneamente con la función de la medida intrínseca (el tiempo de trabajo) y la función de la medida extrínseca (el dinero). Intuye que el trabajo constituye «the foundation of the exchangeable value of all things»[32], pero cree que para demostrarlo las mercancías tendrían que intercambiarse en proporción de la cantidad de trabajo requerida para producirlas, es decir, que tendría que existir una plena coincidencia entre la medida intrínseca y la medida extrínseca del valor. A lo largo del capítulo 1 de los *Principios*, Ricardo explora las circunstancias por las cuales ambas medidas no coinciden e intenta justificarlo por que el dinero es una medida imperfecta del valor.

El camino de Marx es distinto. La proporción de intercambio entre la mercancía y el dinero –esto es, el valor de cambio específico denominado precio– regida por una serie de circunstancias ajenas al proceso de determinación del valor de la mercancía, tales como los flujos de capital en busca de la mayor tasa de ganancia o las oscilaciones circunstanciales de oferta y demanda. Esto hace que el precio de la mercancía no necesariamente corresponda con su valor sino que en general diverja de él y que por ende a través de los precios se genere en el intercambio una redistribución del valor generado por la sociedad. En efecto, la mercancía es un

32 David Ricardo [1817a], p. 13.

valor, determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirla, y tiene un precio, consistente en la cantidad de dinero que su propietario recibe a cambio de ella. Se trata de dos cantidades de valor: el valor de la mercancía y el valor de la cantidad de dinero representado por su precio. En el intercambio el propietario entrega el valor de la mercancía y recibe el valor correspondiente a su precio, los cuales no necesariamente coinciden. Sin embargo, lo que uno recibe de más corresponde con lo que su contraparte recibe de menos, de tal forma que para el conjunto de la economía la suma de los valores entregados como mercancía corresponde con la suma de los valores recibidos como dinero, es decir, que la suma de los valores es igual a la suma de los precios.

Marx resuelve de esta manera la dificultad encontrada por Ricardo para demostrar que el trabajo es el fundamento del valor de cambio[33]. Efectivamente el valor de las mercancías está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas; no obstante, las mercancías no se intercambian por su valor sino por su precio, de tal manera que a través del sistema de precios se redistribuye el valor producido por la sociedad. El trabajo sería la sustancia común que hace conmensurables las mercancías y permite su igualación, pero en la sociedad capitalista las mercancías no necesariamente se intercambian en las proporciones que las igualan como valores.

33 Friedrich Engels [1895], p. 23.

La riqueza y el fetichismo de la mercancía

«Riqueza» (en alemán *Der Reichthum*) es la palabra con que Marx inicia sus dos obras de madurez, *Contribución de la Crítica a la Economía Política* (1859) y *El Capital. Crítica de la Economía Política* (1867). El primer párrafo de *El Capital* se lee así:

> La riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista se presenta como un 'enorme cúmulo de mercancías', y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía[34].

Marx abre *El Capital* inscribiéndose en una tradición de investigadores que hicieron de la riqueza su objeto de estudio, entre ellos Aristóteles, Smith y Hegel. Al mismo tiempo pone de relieve su ruptura con esa tradición, ya que su objeto no es «la riqueza en general» sino «la riqueza de las sociedades en que domina el modo de producción capitalista»[35]. En ese tipo de sociedades se producen objetos útiles destinados a la venta (esto es, mercancías) con la finalidad de obtener una ganancia; el

34 Karl Marx [1872-1873], p. 43. En Karl Marx [1859], p. 9, este texto aparece así: «La riqueza burguesa aparece a primera vista como una descomunal acumulación de mercancías, y la mercancía individual como su existencia individual».

35 En *El Capital* Marx no tiene la pretensión de desarrollar una ontología trans-histórica de la cual las categorías de la sociedad capitalista serían sólo un caso particular, como se le ha atribuido con apuntalamiento en manuscritos no impresos de juventud en que no se ha terminado de precisar su objeto.

fin último de la producción no es el valor de uso sino el valor de cambio, no la necesidad sino el lucro, como ya se perfila en los escritos de Locke y Smith. La riqueza de que habla Marx viene al mundo como mercancía, como valor de cambio, y eso la distingue de otras formas de riqueza. Al delimitar su objeto de investigación a esa forma histórica de riqueza, Marx actúa de conformidad con su principal «crítica de la economía política» –subtítulo de *El Capital*–, que consiste en evidenciar el carácter histórico de las categorías y los conceptos que sus predecesores consideraban como naturales y eternos.

Ese primer párrafo de *El Capital* afirma que la riqueza se presenta como un cúmulo de mercancías. No dice que los elementos que conforman esa riqueza *son* mercancías sino que *se presentan como* mercancías. Toda mercancía tiene un precio, ya que la única forma de presentarse en el intercambio es con un precio; sin embargo, según Marx no todo lo que tiene precio y se intercambia es mercancía. ¿Qué cosas tienen un precio sin ser mercancía? La respuesta de Marx sería que todo aquello que se compra y se vende pero que no es un objeto exterior útil, cuantificable y producido por el trabajo, se presenta como mercancía pero no lo es. Dentro de esa categoría caen todos los objetos que no se pueden reproducir a voluntad, tales como las obras de arte, los objetos de colección o la tierra; en virtud de su escasez pueden tener un precio, a veces exorbitante, pero como no pueden ser reproducidos a voluntad por el trabajo carecen de valor y no son por ende mercancías[36]. Tampoco son mercancías

36 David Ricardo [1817a], pp. 9-10, también descarta del mundo de las mercancías y del campo de su investigación económica aquellos objetos que no pueden ser reproducidos por el trabajo.

las actividades humanas, y en particular los servicios; a cambio de ellas puede pagarse una cantidad de dinero que algunos llaman precio, pero en el servicio el trabajo es consumido inmediatamente como actividad viva, de tal manera que al no producir un objeto tampoco se objetiva como valor –recuérdese que para Marx el valor sólo existe en un objeto–. Sin embargo, aunque no sean mercancías los objetos que no se pueden reproducir a voluntad pero que tienen un precio, así como los servicios que se ofrecen a cambio de dinero, se presentan como mercancías, son considerados como parte de la riqueza capitalista y son contabilizados como tal. Con esto Marx adelanta su crítica de la modernización capitalista: el crecimiento y la acumulación de capital transforman el mundo humano y la naturaleza en instrumento del valor de cambio, reducen la riqueza humana y natural a simple mercancía o remedo de mercancía.

La mercancía, por lo demás, es para Marx mucho más que simplemente un «bien»; es una relación social. Su existencia como valor es de carácter sobrenatural, en el sentido de que «ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores»[37]; se trata de una objetividad puramente social, resultado de esa práctica social específica que es el intercambio. La particularidad de la mercancía como fenómeno social propio del capitalismo, es que con ella la apropiación de la riqueza –y del trabajo social que representa–, se lleva a cabo mediante el mercado. La venta de los productos del trabajo –las mercancías– los transforma en una cierta cantidad de dinero, equivalente a sus *precios*, que repre-

37 Karl Marx [1872-1873], p. 58.

senta la porción de la riqueza social que se apropia su productor; al mismo tiempo, con su venta los productos son reconocidos como *valores*, es decir, como la objetivación de trabajo socialmente necesario, y por lo tanto como parte integrante de la riqueza social; según se ha dicho, ambas magnitudes, valor y precio, no necesariamente coinciden[38]. El proceso mediante el que esto ocurre da lugar no solo a una cierta distribución de la riqueza entre los productores sino igualmente a una cierta asignación del trabajo entre las diversas ramas de producción; dicho proceso se presenta a los productores como resultado de una fuerza autónoma y ajena a su voluntad, a pesar de que no es más que su propia actividad colectiva, la lucha por la apropiación de la riqueza social. Es lo que Marx llama fetichismo de la mercancía:

> Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio[39].

38 La denominada transformación de valores en precios no es más que la metamorfosis de la mercancía, es decir, la transformación en la venta de una mercancía M, que tiene un cierto valor, en una determinada cantidad de dinero, D, correspondiente con su precio, que representa una cantidad generalmente diferente de valor.

39 Karl Marx [1872-1873], p. 89.

El «fetichismo de la mercancía» consiste en el hecho de que las relaciones entre los trabajos privados sólo se manifiestan «como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino, por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*»[40]. De esas relaciones sociales entre las cosas, a través de las cuales se relacionan como cosas las personas, surge constantemente el trabajo asalariado como relación social predominante.

En efecto, la división del trabajo y la producción para el mercado que constituyen para Smith el *origen* de la riqueza, se originan a su vez en una cierta *distribución* de la riqueza: por un lado, unos pocos son propietarios de la riqueza social, y en particular de los medios de producción y los medios de consumo de la sociedad; por otro lado, otros muchos carecen de medios de vida, así como de los medios de producción necesarios para producirlos, de manera que para procurárselos se ven obligados a trabajar para esos pocos propietarios a cambio de un salario. La producción global («*the anual produce*») es producto del trabajo de esos trabajadores asalariados, como dice Smith; pero no pertenece a ellos sino a sus empleadores, que la destinan a la venta. Al vender el producto, los empleadores recuperan el valor de los insumos y el nuevo valor generado por el trabajo vivo de sus trabajadores; de este último una parte es destinada a pagar el salario a los trabajadores y el resto constituye lo que Marx llama plusvalor, exceso de valor por encima del

40 Karl Marx [1872-1873], p. 89.

salario, objetivación de trabajo asalariado impago. Ese plusvalor se distribuye entre ganancia y renta.

De manos del trabajador surge la riqueza, pero como un cúmulo de mercancías que no le pertenecen y que, transformadas en dinero, son el capital para el que debe seguir trabajando como asalariado. Con la venta de la mercancía –esa metamorfosis que la transforma en dinero y que Marx llama «el salto mortal de la mercancía– culmina la transformación del trabajo asalariado en capital, y al mismo tiempo se perpetúa el trabajador como asalariado, ya que al producir la riqueza como capital el trabajador asalariado se reproduce a sí mismo como proletario. La riqueza en las sociedades en que predomina el modo de producción capitalista es capital, y el capital plusvalor acumulado, trabajo asalariado impago. En la formulación más cruda,

> El capital no es otra cosa que la defraudación del obrero. El trabajo lo es todo[41].

Tal es la actualización realizada por Marx de la crítica aristotélica de la crematística. Marx denomina su obra cumbre *El Capital*, con lo cual marca la continuidad y al mismo tiempo la ruptura con la obra fundadora de la Economía Política, *La Riqueza de las Naciones*. Allí estudia el proceso que hace de la riqueza capitalista, el capital, una fuerza histórica ciega, el sujeto automático[42] de un proceso que reduce el conjunto de la diversidad natural y de la diversidad humana a un simple guarismo,

41 Karl Marx [1861-1863], tomo III, p. 231 [cuaderno XV, p. 862].

42 Karl Marx [1872-1873], p. 188.

medida, valor, y que hace de las personas un «vehículo consciente», simple instrumento, de una finalidad que les es ajena[43]. Así, pues, lo que en Aristóteles constituye una amenaza –que en la búsqueda del lucro la humanidad pierda su finalidad, *eudaimonia*– deviene en Marx una ley, la ley general de acumulación capitalista, según la cual a la acumulación de riqueza en un polo corresponde en el otro polo el empobrecimiento de la naturaleza y del espíritu humano[44].

43 Karl Marx [1867], p. 8: «Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas».

44 La ley general de acumulación capitalista «produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*». Karl Marx [1872-1873], p. 805.

CONCLUSIONES

Hemos recorrido con estos cinco autores una vertiente del pensamiento sobre la riqueza. El hilo conductor es una idea que aparece por primera vez en Aristóteles y alcanza su expresión definitiva en Marx: con las relaciones monetarias la riqueza se escinde en dos dimensiones independientes, el objeto de uso y el objeto de intercambio[1].

En la primera dimensión –el uso–, entre los objetos prima la diferencia. En relación con su uso, los objetos intercambiados son distintos y gracias a ello es posible que las dos personas que intercambian ganen: cada quien entrega un objeto y recibe otro objeto que desea más. Que en esta primera dimensión las dos personas que intercambian mejoren su situación no se debe a una característica intrínseca de los objetos intercambiados sino a sus necesidades y deseos, tan distintos e incomparables entre sí como los objetos intercambiados.

En la segunda dimensión –la intercambiabilidad–, entre los objetos prima la igualdad. En relación con su

1 Otra vertiente, no tratada en este libro, se desarrolla en paralelo, desde Bernardino de Siena y Antonino de Florencia hasta la revolución marginalista, con el propósito inverso de explicar el valor a partir de la valoración subjetiva y de hacer colapsar una en otra las dos dimensiones de la riqueza enunciadas por el filósofo griego.

intercambiabilidad, los objetos intercambiados son idénticos y gracias a ello es imposible que las dos personas que intercambian ganen: existe una proporción en que los objetos intercambiados son iguales, de manera que si el intercambio se da en esa proporción cada quien recibe lo mismo que entrega, mientras que de darse en una proporción diferente lo que uno recibe de más el otro lo recibe de menos. Que en esta segunda dimensión sea imposible que las dos personas mejoren simultáneamente, se debe a que los objetos poseen una característica intrínseca común en relación con la cual uno de ellos sólo puede ser mayor, igual o menor que el otro; esta característica hace que sean idénticos o distintos según la proporción en que son intercambiados, sin que ello tenga ninguna relación con los deseos o necesidades de las personas que intercambian.

Aristóteles aborda el tema del intercambio motivado por su interés en la justicia. Para él es justo el intercambio si uno da lo mismo que recibe, de manera que nadie sea ni más ni menos rico después del intercambio que antes; por ello se pregunta qué es eso que permite la igualación de objetos «por lo demás tan diversos». Ese principio de justicia es roto por el comercio, ya que el comerciante vende a un precio mayor del que compra, con lo cual al menos en una de sus dos transacciones –al comprar o al vender– el intercambio de los objetos se da en una proporción diferente de aquella que los iguala y el comerciante gana a costa de su cliente. Esta crítica del comercio es retomada por Aquino, quien señala que el provecho obtenido del vino por el comprador no debe justificar que el vendedor –un comerciante– le cobre más de lo que el vino vale, puesto que el provecho del comprador no se origina en el vino ni en quien se lo vende sino en sus propias condiciones; es decir, que si

gracias al intercambio un comprador mejora su situación en la dimensión del uso, ello no justifica que su situación desmejore en la dimensión de la intercambiabilidad. En esa misma dirección de separar la intercambiabilidad y el uso del objeto avanza Locke, para quien el «valor natural intrínseco» no afecta el valor de cambio, determinado exclusivamente por la escasez, así como Smith, para quien el valor de cambio está determinado a fin de cuentas por el trabajo requerido para procurarse el objeto y no por la utilidad de éste.

Este proceso de conceptualización del objeto de intercambio como algo escindido en dos dimensiones independientes, es acompañado de un resultado teórico que distingue a estos autores de quienes realizan un recorrido paralelo que culmina en el utilitarismo y la revolución marginalista. La producción y distribución de la riqueza son concebidas como dos procesos relativamente independientes. La riqueza se origina en la producción (proceso de transformación de materia llevado a cabo mediante el trabajo) y es distribuida entre las distintas clases que conforman la sociedad bajo la forma de salarios, renta de la tierra y ganancias; ni las proporciones que corresponden a cada clase, ni las proporciones de intercambio entre los objetos, afectan la magnitud global de la riqueza, que depende del proceso de producción. Aquino lo expresa con su afirmación (que él atribuye a Aristóteles) de que el valor del objeto depende del trabajo que se requirió para producirlo; Locke y Smith con su idea de que la totalidad de la riqueza distribuida como salarios, renta y ganancias es producida por el trabajo; Quesnay con su opinión de que el intercambio sólo sirve para distribuir una riqueza ya producida; Ricardo y Marx con su hipótesis de que el valor es trabajo objetivado.

Más allá de estos rasgos comunes que presenta el concepto de riqueza en los autores estudiados, hay divergencias que pueden explicarse por la evolución de las relaciones monetarias que tiene lugar a lo largo de los dos milenios de nuestro recorrido. Para Aristóteles y Aquino la verdadera riqueza radica en el ser humano –los bienes del alma, al servicio de los cuales deben estar los bienes materiales–, y es amenazada por el exceso de objetos y la acumulación de dinero; por lo contrario, para Locke y Smith la riqueza es valor –mercancías, el producto del trabajo destinado al mercado– y en última instancia acumulación de capital. Marx reúne ambas posiciones en su tratado sobre la riqueza, que denomina *Das Kapital*, donde sostiene que la acumulación de riqueza material es acompañada del empobrecimiento espiritual más extremo.

También en concordancia con esta evolución de las relaciones monetarias, va divergiendo la motivación con que los autores se acercan al estudio del intercambio. Aristóteles y Aquino estudian el precio –las proporciones de intercambio entre las mercancías– motivados por las implicaciones que tiene para la justicia; las mercancías deben ser intercambiadas por su justo precio, y ese imperativo ético los lleva a indagar esa dimensión en que cualquier par de mercancías, tomadas en la proporción adecuada, se reducen a cantidades iguales de lo mismo –el valor, dice Aquino–. Locke y Smith estudian el precio por otra razón: porque buscan una medida adecuada de la riqueza, precisamente porque la acumulación es el indicador de éxito de las sociedades que emergen de la industrialización. La reflexión sobre el precio conduce a los dos primeros autores a preguntarse sobre la riqueza –¿qué hace posible el intercambio?–, mientras que a los dos últimos a preguntarse sobre la medida –¿cuál es la medida perfecta del valor?–. Con su concepto de valor, que integra sustancia (trabajo) y forma (precio), Marx intenta reconducir ambas interrogantes.

Se modifica igualmente la actitud frente al dinero. Aristóteles y Aquino ven el dinero como un medio de cambio supeditado a la necesidad (compra-venta para el uso), pero vislumbran en él una amenaza para la comunidad, la sed de lucro. Locke lo reconoce como medio de acumulación, pues la venta del producto del trabajo (su transformación en dinero) permite producir ilimitadamente sin temor a caer en el pecado del desperdicio, con lo cual gracias al dinero la producción se libera de la necesidad y se entroniza el lucro como su finalidad. Smith ve el dinero como finalidad del trabajo, ya que en el trabajo que produce mercancías –el trabajo asalariado– ve el origen de la riqueza, de la acumulación de capital.

Unas palabras, finalmente, sobre la relación entre libertad y justicia. Aristóteles asocia la libertad y la justicia. No se puede ser libre y al mismo tiempo aceptar la injusticia, ya que sólo se someten a una injusticia quienes no pueden actuar conforme a su voluntad, los esclavos o quienes se ven sujetos a un poder que restringe su libertad, como ocurre con el poder de monopolio propio de la crematística.

En Smith la libertad de la persona es una condición para la existencia del mercado y de la acumulación de capital, y al mismo tiempo es resultado del desarrollo de éstos. La defensa del mercado como medio de promover la división del trabajo y la producción de riqueza, requiere, según Smith, que termine de instituirse la libertad personal. Al mismo tiempo, sin embargo, el ejercicio

de la libertad termina haciendo que el ser humano se entregue a la compulsión de riqueza y a los avatares de la acumulación de capital, y se aleje así de su verdadera finalidad, la felicidad.

En Marx la libertad se relaciona con la injusticia, porque en la sociedad capitalista la libertad del trabajador se reduce principalmente a la libertad de contratación, y esa libertad es resultado de la expropiación masiva a los trabajadores de los medios que les permitirían poner sus potencias creativas al servicio de su propia necesidad y de su deseo. Como resultado de ese acto de expropiación y de la libertad originada en él, los trabajadores producen toda la riqueza del mundo pero como una propiedad ajena, como capital, lo cual los obliga a seguirse sometiendo a la condición del trabajo asalariado. La producción capitalista produce la riqueza y su expropiación.

Tal es el recorrido de los dos milenios que separan a Aristóteles de Marx. La gran pregunta con que se abre la humanidad al pensamiento económico –¿qué es la riqueza?– encuentra respuestas que se repliegan una y otra vez en la trinchera del sujeto y que terminan siempre relanzando la eterna cuestión de los mortales: ¿para qué estamos en este mundo? Con el desarrollo de las relaciones mercantiles y de la modernidad, la riqueza deviene cada vez más abstracta y alejada de las encrucijadas íntimas del ser humano, al mismo tiempo que penetra todos los ámbitos de la actividad cotidiana, hasta el punto de que sometemos todo nuestro tiempo –trabajo, ocio, consumo– a esa idea que, siendo creación humana, termina dando su sinsentido a nuestra vida: la riqueza.

BIBLIOGRAFÍA

Textos de autores clásicos citados

Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos. Tomo I, parte I. Madrid, cuarta edición, 2001.

Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos. Tomo II, parte I-II. Madrid, segunda edición, 1989.

Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos. Tomo III, parte II-II (a). Madrid, primera edición, 1990.

Aquinas, *Summa Theologica*, William Benton Publisher. Volume I: First Part (complete) and part one of Second Part, USA, 1952.

Aquinas, *Summa Theologica*,William Benton Publisher. Volume II: part one of Second Part (continued), part two of Second Part, and Third Part, USA, 1952.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

Aristóteles, *Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

Aristóteles, *Retórica*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

Barbon, Nicholas [1696], *A discourse concerning coining the new Money lighter. In answer to Mr. Locke's Considerations about raising the value of money*, Richard Chifwell, 1696.

Engels, Friedrich [1895], Prólogo en Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, volumen II, Siglo XXI Editores, México, 1980.

FRANKLIN, Benjamin [1719], *A modest inquiry into the nature and necessity of a paper currency*, en Jared Sparks (ed), *The Works of Benjamin Franklin, Wittemore*, Niles and Hall, volume 2, Boston, 1856.

HARRIS, Joseph [1757], *An Essay upon Money and Coins*, G. Hawkins, London.

LE TROSNE Guillaume-François [1777], *De l'intérêt social, par rapport à la valeur, à la circulation, à l'industrie et au commerce intérieur et extérieur*, Frères Debyre Libraires, Paris.

LOCKE, John [1680a], *Two Treatises on Government*, en *Works of John Locke in ten volumes*, volume V, Thomas Tegg, Dublin, 1823.

LOCKE, John [1680b], *Tratado sobre el Gobierno Civil*, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), Costa Rica, 1997.

LOCKE, John [1691a], *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising the Value of Money*. The Works of John Locke, vol. II, London, 1714.

LOCKE, John [1691b], *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero*, en *Escritos Monetarios*, Ediciones Pirámide, Madrid, 1999.

MANDEVILLE. Bernard [1729], *The Fable of the Bees: Or Private Vices,* Publick Benefits, J. Roberts, London. Reproducción de la edición de F.B. Kaye, Oxford, 1924 por Liberty Fund, 1988.

MARX, Karl [1859], *Contribución a la Crítica de la Economía*, Siglo XXI Editores, México, 1980.

MARX, Karl [1861-1863], *Teorías de la Plusvalía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

MARX, Karl [1863-1866], *El Capital. Crítica de la Economía Política*, volumen I. Capítulo VI (inédito), Siglo XXI Editores, México, 1980.

MARX, Karl [1867], Prólogo a la primera edición, en *El Capital. Crítica de la Economía Política*, volumen I, Siglo XXI Editores, México, 1980.

MARX, Karl [1872-1873], *El Capital. Crítica de la Economía Política*, volumen I, Siglo XXI Editores, México, 1980.

MILL, John Stuart [1836], «On the Definition of Political Economy, and on the Method of Investigation Proper to It» London and Westminster Review, October 1836, en *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, Thoemmens Press, Bristol, 1992.

PETTY, William [1662], *A Treatise of Taxes and Contributions*, en Charles Henry Hull (ed.), *The Economic Writtings of Sir William Petty*, Cambridge, 1899.

PETTY, William [1683], *Another Essay in Political Arithmetick, concerning the Growth of the City of London*, en Charles Henry Hull (ed.), *The Economic Writtings of Sir William Petty*, Cambridge, 1899.

QUESNAY, François [1757-1758], *Hommes*, en *Œuvres Économiques Complètes et Autres Textes*, Institut National d'Études Démographiques, Paris, tome 1, 2005.

QUESNAY, François [1757-1758b], *Men*, en Ronald Meek (ed), *The Economics of Physiocracy*, Augustus M. Kelley Publishers, USA, 1962.

QUESNAY, François [1766], *Sécond dialogue entre Mr. H. et Ms. N*, en *Œuvres Économiques Complètes et Autres Textes*, Institut National d'Études Démographiques, Paris, tome 2, 2005.

RICARDO, David [1817a], *On the Principles of Political*

Economy and Taxation, en Piero Sraffa (editor), *The Works and Correspondence of David Ricardo*, volume 1, Cambridge University Press, London, 1990.

RICARDO, David [1817b], *Principios de Economía Política y Tributación*, en Piero Sraffa (editor), *Obras y Correspondencia,* volumen 1, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

SMITH, Adam [1759], *The Theory of Moral Sentiments*, Glasgow Edition, Liberty Fund Inc, USA, 1984.

SMITH, Adam [1776a], *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Glasgow Edition, Liberty Fund Inc, USA, 1981.

SMITH, Adam [1776b], *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

SMITH, Adam [1776c], *Recherche sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations*, Yverdon, Paris, 1781.

SMITH, Adam [1776d], *Recherche sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations, par le Marquis Garnier*, Chez Mme veuve Agasse Imprimeur-Libraire, Paris, 1822.

SMITH, Adam [1776e], *Recherche sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations, par M. Blanqui*, Guillaumin et C Libraires, Paris, 1843.

TEXTOS DE AUTORES CONTEMPORÁNEOS CITADOS

BLAUG, Marx [1962], *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge University Press, 4th ed., London, 1992.

CROSBY, Alfred W. [1997], *The Measure of Reality*, Cambridge University Press, New York, 1999.

DE ROOVER, Raymond [1951], *Monopoly Theory Prior to Adam Smith: A Revision*, Quaterly Journal of Economics, vol. 65, pp. 492-524.

DE ROOVER, Raymond [1967], *San Bernardino of Siena and Ant'Antonio of Florence*, The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages. Baker Library, Harvard Graduate School of Business Administration, Massachusetts.

FINLEY, M. I. [1973], *The Ancient Economy*, University of California Press, London.

FREDE, Michael [1987], *Essays in Ancient Philisophy*, Minnesota Archive Editions, New York.

HEINRICH, Michael [2004], *Crítica de la Economía Política. Una introducción a El Capital de Marx*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008.

HOLLANDER, Samuel [1973], *The economics of Adam Smith*, Heinemann Educational Books, Canada.

KAUDER, Emile [1953], «Genesis of the Marginal Utility Theory», *Economic Journal*, LXIII, pp. 638-650.

LE GOFF, Jacques [1986], *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Hachette.

LE GOFF, Jacques [2004], *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

LE GOFF, Jacques [2010], *Money and the Middle Ages*, Polity Press, New York, 2012.

LEVINE, David P. [1998], *Subjectivity in Political Economy. Essays on wanting and choosing*, Routledge, London.

MACFIE, A. L. [1967], *The individual in society: Papers on Adam Smith*, George Allen and Unwin Ltd, London.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe [1983], *La filosofía de 'El Capital' de Marx*, Taurus Ediciones, Madrid.

MEEK, Ronald [1956], *Studies in the Labour Theory of Value*, Lawrence and Wishart, London, 1979.

MONGIN, Pierre and D'ASPREMONT, Claude [1999], «Utility

Theory and Ethics» in Barbera, Hammond and Seidl (ed), *Handbook of Utility Theory*, Volume 1, Springer, USA.

SCOTT, Meikle [1985], *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Open Court Publising Company, London.

SCOTT, Meikle [1995], *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, New York.

OAKLEY, Allen [1994], *Classical Economic Man: Human Agency and Methodology in the Political Economy of Adam Smith and J. S. Mill,* Edward Edgar Publishing, New York.

PERSKY, Joseph [1995], «Retrospectives: The Ethology of Homo Economicus», *The Journal of Economic Perspectives*, vol. 9, n.º 2 (Spring), pp. 221-231

ROBBINS, Lionel [1980], *A History of Economic Thought. The LSE Lectures*, Princeton University Press, Oxford, 2000.

ROEMER, John E. [1996], *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, Massachusetts.

ROLL, Eric [1938], *A History of Economic Thought*, Faber and Faber, London, 1992.

ROSANVALLON, Pierre [1979], *Le Capitalisme Utopique. Histoire de l'idée du Marché*, Editions Flammarion, Paris, 1999.

SCHUMPETER, Joseph A. [1954], *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York, 1986.

SCREPANTI, Ernesto y Stefano ZAMAGNI [2005], *An outline of the history of economic thought*, Oxford University Press, USA.

SEWALL, Hannah R. [1901], *The Theory of Value before Adam Smith*, The Macmillan Company, New York.

SIERRA BRAVO, Restituto [1975], *El Pensamiento Social y*

Económico de la Escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social, Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

SOUDEK, Joseph [1952], «Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, number 1 (February), pp. 45-75.

SPENGLER, Joseph J. [1955], «Aristotle on Economic Imputation and Related Matters», *Southern Economic Journal*, vol. 21 number 4, pp. 371-389.

SPENGLER, Joseph J. y William R. ALLEN [1960], *Essays In Economic Thought: Aristotle to Marshall*, Rand McNally and Company, Chicago.

STIGLER, George J. [1950], «The Development of Utility Theory», en *Essays in the History of Economic Doctrine*, University of Chicago Press, USA, 1965.

TAWNEY, R. H. [1926], *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books, Gran Bretaña, 1987.

TAUSSIG, F. W. [1896], *Wages and Capital. An Examination of the Wages Fund Doctrine*. Reimpreso por Augustus M. Kelly Publishers, USA, 1968.

VINER, Jacob [1958], «Adam Smith and Laissez Faire», en *The Long View and the Short: studies in economic theory and policy*, Free Press, USA.

WORLAND, S. T. [1977], «Justum pretium: one more round in an 'endless series'», *History of Political Economy*, vol. 9, number 4, pp. 504-521.

ÍNDICE ANALÍTICO

acumulación 38, 42, 48, 49, 91, 92, 99-102, 110, 112, 160, 165, 175, 176, 179, 181, 182, 209, 213, 218-220
apropiación 58, 59, 61, 95-102, 112, 209, 210
comercio 39, 40, 44-46, 52, 58, 62, 63, 69, 71-76, 92, 122, 124, 125, 142, 144, 216
complacibilitas 70
comunidad 11-22, 25, 28, 36, 38, 40, 41, 44, 48, 49, 52, 58, 59, 61, 74, 129, 139, 219
conmensurabilidad, 7, 12, 24-26, 29-33, 45, 52, 65, 81, 84, 89, 102, 160, 186, 187, 203, 204
consumo 16, 79, 96, 97, 102, 119, 120, 137, 167-172, 181, 211, 220
desperdicio 98, 100, 110, 112, 219
dinero 11, 34-43, 46, 48, 53, 62, 64, 65, 77, 79, 80, 92, 99-102, 109-114, 117, 118, 122-126, 148, 155, 156, 159, 161, 167, 171, 183, 194, 204-206, 209, , 212, 218, 219
escasez 106, 117, 121, 122, 144, 146, 208, 217
Eudaimonia 14, 15, 19, 20, 42-44, 213
felicidad 11, 14, 15, 20, 48, 49, 54, 57, 163, 175, 176, 220
ganancia 22, 39, 40, 43-48, 68, 75, 76, 113, 125, 138, 155, 161, 163, 169-173, 205, 207, 212, 217
igualdad 25, 26, 44, 45, 48, 59, 63-66, 69, 73, 74, 82, 85-88, 163, 194, 215
intercambiabilidad, 8, 26, 35, 36, 113, 143, 215-217
intercambio 8, 12, 15, 20-28, 30, 32, 33, 35-40, 43-48, 53, 63-65, 69, 73, 75, 82-

88, 86, 87, 105, 106, 112, 114, 121, 125, 134, 135, 138, 140-144, 150, 156, 157, 160, 164-168, 177, 186, 189, 191-199, 203, 205, 206, 208, 209, 210, 215, 216, 217, 218
interés 39, 77, 79-81, 114, 122-126, 172
justicia 11, 12, 19, 20-25, 44, 45, 47, 60, 63, 65, 71, 72, 74, 79, 82, 85, 86, 88, 100, 101, 105, 216, 218, 219
lucro 11, 12, 36, 39, 40, 41, 44-48, 52, 62, 63, 71-76, 112, 113, 208, 213, 219
medición 7, 8, 145-147, 186
medida 7, 24, 26, 29, 30, 31, 33, 53, 54, 64, 65, 96, 100, 116, 117, 130, 147-149, 152, 154-156, 159, 163, 183, 188, 189, 200, 202-205, 213, 218, 219
moneda 27-33, 37-39, 41, 81, 151
necesidad 8, 21, 22, 27-33, 35, 40, 47, 48, 61, 62, 66, 71, 81, 83, 93, 97, 99, 102, 104, 105, 107, 112, 118-120, 123, 144-146, 175, 177, 184-186, 193, 208, 219, 220
pecado 56, 57, 59, 62, 72, 73, 80, 129, 139, 219
posesión 19, 49, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 99, 101, 102, 140
precio 29, 30, 39, 44, 52, 63-73, 79-81, 105, 106, 114-118, 120-122, 143-151, 153, 155, 160, 162, 163, 166, 168, 169, 173, 183, 184, 200, 204-210, 216, 218, 219
propiedad privada 52, 57, 58, 91-97, 109, 137, 153, 155, 161, 189
riqueza 7, 8, 11, 15, 17, 18, 34, 36, 40, 42, 49, 52, 53, 58, 62, 74, 78, 92, 100, 101, 107-114, 130, 136, 138, 139, 142, 144, 147, 151, 157, 158, 165-183, 190, 199, 203, 207-209, 211, 212, 217-220
sumo bien 55-57, 27, 74
trabajo 46, 51, 75, 76, 84-88, 91-99, 102-114, 124, 125, 130-138, 140, 146-148, 150-169, 173, 174, 177, 181, 182, 196-212, 217-220
trabajo asalariado 39, 46, 51, 91, 102, 113, 173, 211, 212, 219, 220
uso 8, 12, 16-19, 33-38, 40, 42, 48, 52, 57, 58, 60, 61, 62, 65, 70, 76, 78, 79, 93, 95, 97, 98, 103, 107, 114, 116, 126, 140, 143, 144, 145, 148, 161, 182-185, 187, 189, 190, 191, 193, 196, 198, 201, 203, 208, 210, 215, 217, 219
usura 39, 40, 46, 52, 58, 62, 76-80, 92, 122
utilidad 8, 9, 16, 63, 66-70, 95, 107, 110, 117, 121, 140, 141, 144, 146, 177, 182-188, 217
valor 12, 26, 33, 34, 38, 48, 52, 63-65, 68-70, 74, 76, 81, 84-88, 92, 102-110, 113-125, 140, 142-163, 165-168, 172, 173, 182, 184-187, 189-191, 193-196, 198-204, 206, 208, 209, 211, 213, 217, 218
valor de cambio 8, 12, 34, 48, 92, 105, 107, 114, 115, 117-120, 146, 182, 187, 190, 191, 193, 203, 204, 208, 209, 217
valor de uso 107, 115, 119, 143, 184, 186-190, 196
virtud 11, 13, 14, 17, 19, 20, 28, 30, 54, 74, 98, 123, 124, 146, 193, 208
virtuositas 70, 185

ÍNDICE

Introducción 7

1. Aristóteles 11
La finalidad del acto humano y la verdadera riqueza 12
La justicia en el intercambio 21
La equiparación de «cosas que difieren tanto» 25
Los modos de uso del objeto y la crematística 33

2. Tomás de Aquino 51
Riqueza y bienaventuranza 53
La riqueza: posesión versus uso 57
El comercio y la independencia entre la utilidad y el precio 63
Usura, valor y trabajo 76

3. John Locke 91
El trabajo y el dinero en el origen y desarrollo de la propiedad privada 92
El trabajo (asalariado) como fuente del valor 102
Valor natural intrínseco y valor de cambio 114
El fin de la usura 122

4. Adam Smith 129
División del trabajo, mercado y capitalismo 131
La relación del valor en cambio con el valor en uso 140

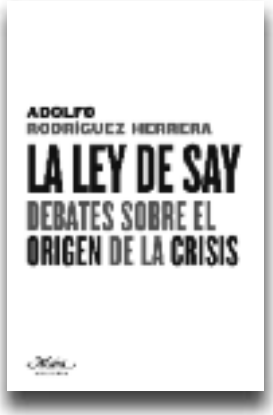
El trabajo: ¿valor o medida del valor? 147
La riqueza y la distinción
entre trabajo productivo e improductivo 165

5. Karl Marx 181
Valor de uso versus objeto útil 183
Del valor de cambio al valor 190
La medida del valor y la diferencia
entre valor y precio 200
La riqueza y el fetichismo de la mercancía 207

Conclusiones 215

Bibliografía 221
Textos de autores clásicos citados 221
Textos de autores contemporáneos citados 224

Índice analítico 229



Adolfo Rodríguez Herrera

La Ley de Say

Debates sobre el origen de la crisis

La Ley de Say es una invención de Keynes que busca poner de relieve la originalidad de su propia teoría general. La ley tiene el propósito de comprender las crisis económicas y el desempleo. Este libro expone dicha ley, sus antecedentes y los debates en torno a ella con rigor aunque de forma amena y didáctica.

ECONOMÍA	ISBN 978-84-92724-44-4	11 x 17 cm	pp. 160	ilus. —	pvp 10 € (9,62)

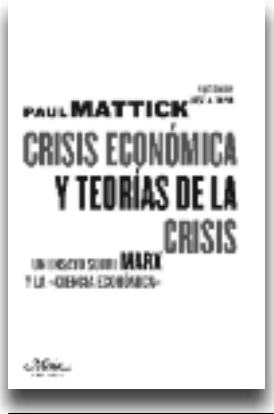
L. Vasapollo, R. Martufi, J. Arriola

El despertar de los cerdos

PIIGS: Portugal, Irlanda, Italia, Grecia y España

El euro ha reforzado el patrón exportador de Europa central, mientras que los PIIGS se han convertido en «reservas de servicios turísticos y residenciales o de servicios generales a las empresas». Las políticas de «salida» de la deuda mediante la *austeridad* no son una solución, pues «la reducción de la inversión reduce la acumulación a largo plazo y la del consumo público reduce la demanda global» y, por tanto, el crecimiento. El *fondo de estabilidad* creado por los gobiernos de la UE sólo sirve para «gestionar los desequilibrios fiscales a fin de garantizar el servicio de la deuda a los banqueros» y especuladores varios.

ECONOMÍA	ISBN 978-84-92724-59-8	11 x 17 cm	pp. 184	ilus. —	pvp 11 € (10,58)



Paul Mattick

Crisis económica y teorías de la crisis

Un ensayo sobre Marx y la «ciencia económica»

[edición de José A. Tapia Granados]

En Crisis económica y teorías de la crisis —que en esta edición se ha subtitulado *Un ensayo sobre Marx* y la «ciencia económica»—, Paul Mattick presenta una revisión general de las teorías que se han propuesto en los dos últimos siglos para explicar las crisis económicas.

La reedición de este libro no podría ser más oportuna, ahora que el capitalismo hace agua por muchos flancos y suenan cada vez más huecas las afirmaciones sobre su carácter estable, acorde con la naturaleza humana y creador de abundancia para todos.

ECONOMÍA	ISBN 978-84-92724-54-3	11 x 17 cm	pp. 312	ilus. —	pvp 13 € (12,50)

Juan Pablo Mateo (coord.)

Capitalismo en recesión

La crisis en el centro y la periferia de la economía mundial

¿Cuáles son los aspectos característicos de la teoría marxista de la crisis? ¿Es posible comprender esta *Gran Recesión* a partir de las contradicciones propias del capitalismo según el planteamiento de Marx? ¿Por qué se deben rechazar las explicaciones de economistas neoliberales y keynesianos? ¿Qué papel tienen las finanzas en el proceso de acumulación y crisis?

A estas y otras preguntas trata de responder el presente libro, un esfuerzo por analizar una de las grandes crisis del sistema capitalista a partir de los fundamentos del enfoque marxista.

ECONOMÍA	ISBN 978-84-92724-53-6	11 x 17 cm	pp. 224	gráf. 25 bn	pvp 11 € (10,58)